

Протоиерей Александр Сорокин

*Введение в
Священное Писание*

ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Курс лекций

«ЦЕРКОВЬ И КУЛЬТУРА»

Санкт-Петербург
2002

ББК Э37
УДК 221
С.65

Рецензент: *архимандрит Ианнуарий (Ивлиев)*

Протоиерей Александр Сорокин

Введение в Священное Писание Ветхого Завета.
Курс лекций — СПб.: Институт богословия и
философии, 2002 — 362 с.

ISBN 5-93389-007-3

Предлагаемый труд является введением исагогико-экзегетического характера к более детальному и полному изучению Священного Писания Ветхого Завета. Оно построено по хронологическому принципу — как история постепенной письменной фиксации Божественного откровения, каковым были древнейшие предания, воспринятые праотцами древнего Израиля и ветхозаветными пророками. История ветхозаветного текста рассматривается в неразрывной связи с историей ветхозаветного народа Божия, начиная от Исхода Израиля из Египта. Затрагиваются и ключевые ветхозаветные темы библейско-богословского характера, сквозные для Ветхого и Нового Заветов, и приводящие ко Христу, как к своей цели и исполнению.

© Институт богословия и философии, 2002

© Прот. Александр Сорокин, 2002

ISBN 5-93389-007-3 © М.В.Домасёв, верстка и дизайн, 2002

ВВЕДЕНИЕ

БОГОВДОХНОВЕННЫЙ И БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

§ 1. Библия — Слово Божие

«Священное Писание Ветхого и Нового Завета», — так раз-
вернуто именуется Библия в христианской православной Церк-
ви. Для верующих Библия является Словом Божиим.

Какой смысл мы вкладываем в это словосочетание — «Слово Божие»? Ведь совершенно очевидно, что его нельзя понимать в узком смысле — как прямую речь Бога от первого лица. Конечно, в Библии встречаются тексты, где, как, например, в речах ветхозаветных пророков, эта прямая речь Бога вводится словами: «Так говорит Господь». Но чаще в Библии речь идет все-таки о событиях человеческой истории, где и о Боге, и о человеке говорится в третьем лице. И тем не менее, называя Библию Словом Божиим, мы имеем в виду нечто очень важное, относящееся к внутреннему смыслу того, что мы встречаем в этой Книге. Ведь действительно, говоря «Писание» или «Библия» (греч. *Книги*), мы тем самым указываем, так сказать, на внешнюю сторону: да, это *написанный* текст, состоящий из многих *книг*. Причем эта внешняя сторона обязана своим появлением и сохранением человеку: именно люди написали и собрали все эти тексты в единый свод. Однако называя это Библию Словом Божиим, мы указываем, что хотя внешне ее текст и подчиняется всем законам, по которым пишется любой литературный текст, тем не менее в нем за этой человеческой стороной кроется высший, богооткровенный смысл, распознать и понять который и является нашей главной задачей.

Первичный диалог Бога с человеком. Одной из самых главных истин христианской веры является утверждение, что Бог не только сотворил мир и человека, но и желает общаться, беседовать с ним, *говорить* к нему. Таким образом, мы сразу сталкиваемся с важнейшей библейской ценностью — со Словом. Прежде всего, со Словом, которое соделало мир таким, какой он есть — прекрасным, многообразным, полным самых неожиданных,

сложных и простых взаимодействий. Слово — это неотъемлемый элемент, точнее, необходимое средство общения, например, диалога. Слово предполагает участие как минимум двоих собеседников, где оба — и говорящие, и слушатели.

Мы веруем в Бога — первопричину и Творца всего мира. Можно сказать, что мир возник, потому что Бог создал ситуацию диалога вне Себя. Он заговорил вовне — произнес *Слово*, — и мир появился. Потом Он сотворил достойного Себе собеседника в этом диалоге — человека, чье богоподобие заключалось в том числе и в способности мыслить и изрекать слово — прежде всего как ответ на первичное Слово Творца.

Для первозданного человека этот диалог с Богом был непрерывным. Выражаясь языком, более созвучным Библии, Адам непрестанно ходил перед лицом Божиим, наслаждаясь Его созерцанием. Немедленным внутренним следствием грехопадения Адама было желание скрыться от этого лица, на что Бог так же немедленно реагирует:

«Адам, где ты?» (Быт. 3, 9)

Далее, как мы знаем, последовал суд Божий над нарушившими заповедь (иначе говоря, этику диалога с Богом) первыми людьми. Они были изгнаны из рая, то есть лишены возможности быть в непрестанном диалоге с Богом, слушании Его Слова, и началась долгая история человечества в качественно иных отношениях человека с окружающим миром, с Богом и самим собой.

Диалог Бога с человеком после грехопадения. Главным в дальнейшей истории было то, что Бог не оставил Своего первого желания общаться с человеком, но общение приняло другую форму — другую по сравнению с Эдемским садом, который символизирует в Библии первозданное нахождение человека перед лицом Божиим. Также важно видеть в этой истории, — а она начинается уже с третьей главы книги Бытия, то есть буквально на третьей или четвертой странице Библии, и составляет *все* оставшееся содержание Священного Писания, — что, с одной стороны, человечество после грехопадения уходит куда-то все дальше и дальше от Бога, и потому оно все менее и менее готово слышать Его, а с другой стороны, Бог находит и призывает кого-то из всей человеческой массы для того, чтобы продолжать нарушенный или забытый диалог.

Все это происходит в разных формах, проходит различные стадии, этапы и наконец:

«Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр. 1, 1—2).

То есть наконец, исполнилось время, когда Бог пожелал Сам говорить *лицом к лицу* и для этого стал человеком — «Слово стало плотию...» (Ин. 1, 14).

По словам св. Иринея Лионского, через все «богоявления», которыми полна история Израиля, Слово Божие как бы привыкало постепенно жить с детьми человеческими, пока, наконец, не исполнилось время для воплощения Слова Божия.

О высоком доверии Бога человеку, о желании говорить с ним, говорит Само Слово — Господь наш Иисус Христос:

«Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедаю вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего (Ин. 15, 14—15).

Но, с другой стороны, в этом долгом и драматичном диалоге Бог ведет Себя как очень мудрый и последовательный педагог (детоводитель — так ап. Павел называет Закон, то есть важнейшую часть Ветхого Завета, Гал. 3, 24), постепенно возводя человека к новым и новым откровениям (открытиям), пока не находит момента, чтобы Самому явиться в мир.

Нам нужно понять эту божественную педагогику. И нашей задачей будет проследить, к кому и когда Бог обращался со Своим Словом, а также как оно было воспринято человеком, кто его сохранил и донес до нас и каким образом оно обращено к нам *сейчас* как живое Слово.

Данный курс посвящен Ветхому Завету, то есть тому периоду, который предшествовал и готовил человека к воплощению Слова.

Постепенность и приемство диалога. Народ Божий. Здесь важно понять одну вещь. Все было действительно постепенно: Бог вел диалог терпеливо и внимательно, а человек проходил определенные стадии, возрасты. При этом Слово Божие звучало не в разные, не связанные друг с другом моменты времени в различ-

ных, также не связанных друг с другом частях света, — напротив, оно всегда было обращено к некоей общности людей, история которой растянута на многие века с их различными эпохами и культурами. Эта общность была и остается связана надежным преемством — поначалу, в Ветхом Завете, преемством крови (т.е. основанном на родственных отношениях и отношениях единоплеменников), на котором твердо покоилось преемство исторической и религиозной памяти.

Так мы подошли к ключевому понятию, без которого невозможно говорить ни о появлении, ни о сохранении Слова Божия, — понятию *народа Божия*.

Теперь перед нами стоит две задачи. Во-первых, мы должны сделать беглый, общий обзор священной истории Ветхого Завета, чтобы увидеть, как рождался и родился народ Божий, то есть та общность или община, в которой прозвучало и осталось в памяти Слово Божие, а также кто являлся и является этим народом Божиим и как Слово Божие продолжает в нем звучать.

Во-вторых, остановимся на вопросе о том, каким образом Слово Божие обрело свою букву человеческого писания, в чем и каково здесь участие человека, а также — каким образом нам понимать и толковать это Слово.

§ 2. Обзор истории народа Божия. Понятие Завета

Употребив выражение «народ Божий», мы назвали *один из* целого ряда синонимичных терминов, а также смежных и тесно связанных между собой, других понятий Библии. Здесь мы непременно должны привести такие слова и выражения, как «религиозная община», «Церковь», «Завет», «народ Завета». В чем смысл и близость этих понятий?

Человечество вне Бога. Читая повествование Книги Бытия об истории человеческого рода после грехопадения, мы без труда замечаем, что это история все большего и большего отпадения от Бога, финалом которого становится Всемирный потоп — событие, описанное в Библии как аналогичное по масштабу истории творения, но противоположное ему по знаку. После потопы в лице Ноя все человечество как таковое, как *целое*, вновь получает шанс размножаться и населять землю. Бог напутствует Ноя и

его сыновей почти теми же словами, что и Адама в день творения:

«И благословил Бог Ноя и сынов его и сказал им: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю и обладайте ею» (Быт. 9, 1).

И здесь итог вновь был печальным — не зная Бога, человек хочет стать единоличным хозяином мира, а это ведет к полному разделению и разобщению человеческого рода:

«И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город [и башню]. Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт. 11, 8—9).

Один из всех — Авраам. И все-таки в этой истории, наконец, наступает перелом: из всего большого, необъятного человеческого мира, у которого за плечами к тому времени уже много веков истории — истории, хотя и культурной, но вне истинного Бога, — Бог выделяет, выбирает, *избирает* одного единственного человека. Он останавливает на нем Свой, ничем не обусловленный, выбор и призывает вступить в особые отношения, поверив данным ему обещаниям:

«И сказал Господь Авраму: пойдй из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего [и иди] в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12, 1—3).

Авраам поверил. Это все, что от него требовалось. Но это было очень много — ради этого нужно было отречься от всего (от своей «земли», «родства» и «дома отца»). Авраам стал первым и непревзойденным образцом такой веры. Все другие примеры веры в единого Бога — это следование первому примеру Авраама, повторение его опыта. Поэтому ап. Павел и называет Авраама «отцом всех верующих» (Рим. 4, 11; ср. Гал. 3, 7) — не в профессиональном, а в глубоко личном, живом, неформальном смысле слова. В лице Авраама человечество сделало первый шаг на пути веры в единого истинного Бога. С ним Бог заключил *Завет*, то есть вступил в особые, исключительно близкие, доверительные, по сравнению со всем окружающим миром, отношения. При этом вера Авраама, как в горниле, долго подвергалась испы-

таниям, вершиной которых стало требование принести в жертву Исаака — того, кто, наконец, родился не просто как долгожданный сын, а как единственно возможный шанс для исполнения Божьего обещания великого потомства.

Народ. Завет Бога с Авраамом был личным религиозным опытом Авраама, получившим продолжение в таком же личном опыте его сына Исаака и внука Иакова. Это был период Завета Бога с отдельными личностями, которые, однако, заметим еще раз, были связаны не просто родственными узами, а наследовали друг другу по прямой линии. Перспектива же оставалась неизменной, и о ней было сказано в самый первый момент призвания Авраама:

«Я произведу от тебя великий народ... и благословятся в тебе все племена земные».

Наследниками Завета обозначены не отдельные личности, а, во-первых, целый народ — потомство Авраама (через Исаака и Иакова), а во-вторых, и все племена земные. Получается что-то вроде концентрических кругов — Бог постепенно расширяет «сферу» Своего Завета: один человек, затем один народ, и, наконец, весь человеческий род. Период Ветхого Завета охватывает как раз эти два внутренних «круга»: завет с патриархами и завет с народом Израиля — их потомками, тогда как завет со «всеми племенами земными», хотя об этом и говорится в Ветхом Завете в пророческом смысле — это перспектива Нового Завета.

Мы не знаем, как хранили и передавали друг другу свои личные откровения и переживания Авраам, Исаак, Иаков. Скорее всего, они передавались устно, как семейная священная традиция, предание. Но мы можем утверждать, что это священное устное предание оказалось востребовано, когда с народом — потомством упомянутых патриархов — произошли *события*, заставившие этот народ почувствовать себя не только общностью, объединенной плотской, кровной связью, восходящей к великим праотцам, но и общностью, с которой Бог Авраама, Исаака и Иакова заключил такой же Завет, выделив из всей окружающей — мировой, человеческой — среды. Так родился народ Божий как целая общность, как религиозная община, как собрание, Церковь (ветхозаветная).

Исход из Египта — событие рождения народа Божия. Что это были за события? Зная библейскую историю, нетрудно

вспомнить: это события Исхода из Египта, заключения Завета и дарования Закона на горе Синай. Именно эти события мы и должны считать событиями рождения Израиля как народа Божия и началом истории Ветхозаветной Церкви. История Авраама, Исаака и Иакова, да и вся предыдущая история выглядит по отношению к истории народа Божия как неотъемлемая *предыстория, предисловие*.

Как и что произошло во времена Исхода и в чем заключается основополагающее для Ветхого Завета, да и всей Библии, значение этих событий — мы рассмотрим немного позже. А пока отметим, что с этого же момента мы можем вести и историю восприятия и бережного накопления Слова Божия Церковью, целым народом, общиной.

Две Пасхи. Нельзя не упомянуть об одной напрашивающейся аналогии. Как для Священной истории Ветхого Завета праздником ее начала была Пасха (праздник воспоминания об Исходе из Египта), так и для Новозаветной истории точкой отсчета тоже является Пасха — праздник Воскресения Христова. В свое время, в курсе Нового Завета, будет показано, что историю Новозаветного Предания, также ставшего затем Писанием, нужно начинать тоже именно с Пасхи — Воскресения Христова...

Таким образом, Священная история была *постепенным* процессом, когда Бог терпеливо, педагогично готовил следующую, более глубокую фазу Завета с человеком. Но в то же время, была некая критическая точка, когда сделан был качественно новый шаг, рывок, *событие*, которое осветило смыслом все, что было до и переживалось после — Исход из Египта и рождение народа, когда Бог Авраама, Исаака и Иакова стал Богом Израилевым (т.е. целого народа), а народ стал народом Божиим.

§ 3. Библия — Слово Божие и слово человеческое

Итак, народ Божий — явление качественно новое по сравнению с отдельными яркими личностями-праведниками (*людьми, человеками* Божиими). С одной стороны, народ — это *множество* людей, хотя и ограниченное в Ветхом Завете простым и жестким фактором кровного родства (еврейский народ). И Бог обращается со Своим Словом, Законом, Заповедями Завета к народу в целом

(«Слушай, Израиль»), имея в виду равенство и равную ответственность всех в этом Завете. А с другой стороны, Слово Божие озвучивается и затем получает свою письменную букву благодаря труду и, можно сказать, творчеству *конкретных* людей. Более того, среди народа Божия далеко не все готовы и даже не все и не всегда хотят слушать (слышать и исполнять) Слово. Из библейской истории мы можем вспомнить многочисленные примеры неверия и неверности Израиля по отношению к Своему Богу. Кто же эти люди, через которых Бог обращался к народу и в чем состояло их творчество, чтобы Слово было адекватно услышано и записано?

Пророки. Таких людей называют пророками. Однако, хотя главный смысл этого слова, в общем-то, знаком нам и неизменен, он имеет ряд оттенков.

Во-первых, пророк в библейско-богословском смысле (а не просто в обиходном смысле «предсказатель») — это тот, кто знает и *прорекает* что-то от Бога, то есть то, что ему открыто Богом. В этом смысле Адам был первым пророком — ведь с ним Бог говорил непрестанно. И в этом же смысле каждый человек по замыслу Бога должен быть пророком. Так оно и будет, когда весь род человеческий придет к познанию истинного Бога. Об этом говорил ап. Петр в день Пятидесятницы, вспоминая слова из книги Иоиля:

«И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши... И на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать» (Деян. 2, 17—18; ср. Иоил. 2, 28—29).

Во-вторых, в более узком смысле пророками можно назвать всех тех, через кого именно и прозвучало Слово Божие «в уши человеческие», то есть и *всех* тех, кто приложил труд записать Слово Божие — как Ветхий, так и Новый Завет.

И, наконец, в-третьих, в еще более узком смысле, пророками мы называем тех конкретных выдающихся личностей, которых Бог призывал для служения и проповеди в народе Божиим в определенный период его истории. Именами таких пророков озаглавлены ряд книг Ветхого Завета — Пятикнижие Моисея, Книга пророка Исайи, Книга пророка Иеремии и др.

Для нас сейчас важно значение слова «пророк», главным образом, во втором и третьем смыслах.

Богодуховенность Писания. Люди, призванные возвестить и записать Слово Божие, вместе с тем, жили в определенную эпоху, были воспитаны на определенных культурных традициях и ценностях, говорили на определенном человеческом языке. Все это было той человечески обусловленной формой, вернее, различными формами (ведь этих людей было много), в которые облекалось Слово Божие. Такова природа *богодуховенности* — очень важного богословского свойства Священного Писания (см. 2 Тим. 3, 16). Слово Божие адекватно, истинно выражено в Священном Писании, но сделано это не «под диктовку» Святого Духа кем-то вроде бессознательного медиума, а человеком, пропустившим Откровение, Слово через свое сознание, свой разум и, главное, через свое верующее сердце.

Что это были за люди? Их было много. Но сказать сколько и назвать по имени всех — невозможно. Здесь мы касаемся соотношения богодуховенности и подлинности Священного Писания как Слова Божия, с одной стороны, и человеческого творчества в его написании, с другой.

Богодуховенность и человеческое авторство. Так, например, в заглавии Пятикнижия прочно и незыблемо, как печать, стоит имя величайшего пророка и, как его называет Предание, *боговидца* Моисея. Но оказывается, авторство Моисея в отношении Пятикнижия или Исаяи в отношении всех 66-ти глав книги пророка Исаяи и многих других пророков не всегда можно и нужно понимать в современном, так сказать, техническом смысле слова. Их имена стоят в заглавии книг Библии как знак истинности, подлинности содержания этих книг как Слова Божия, тогда как в действительности их богодуховенное содержание могло проделать долгий путь во времени сначала в устной форме, прежде чем было записано кем-то много лет и даже веков спустя. Важно, что в любом случае это было сделано не где-то в научной лаборатории «беспристрастными» учеными-исследователями, а *в среде* народа Божия, который жил этим Преданием, как священной памятью о своем Боге и источником этого Предания были действительно великие пророки.

Очень часто предание об одних и тех же священных событиях, будучи бережно хранимо в народе Божиим, получало затем несколько различных письменных версий в зависимости от момента

и места письменной фиксации. Каждое время ставило свои акценты, видело и излагало по-своему подчас одно и то же Предание. Так, мы имеем два рассказа о сотворении мира (в первой и второй главах Книги Бытия), написанных в разное время, но объединенных в единый свод — Пятикнижие, озаглавленное именем великого пророка, стоявшего у колыбели рождения народа Божия.

Так было, впрочем, и с Новым Заветом, где мы имеем не одно, не два, а целых четыре в чем-то схожих, а в чем-то различных Евангелия-свидетельства об *одном* Иисусе Христе.

«Христианский Символ Веры говорит как о предметах веры о Трех Ипостасях Св. Троицы и о Церкви; он не упоминает Писания как особого предмета веры. Вере иудейских книжников в букву текста Торы противостоят слова раскаявшегося книжника Павла: «Буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6). Исламской вере в *предсуществование* Корана, т. е. *Текста*, противостоит христианская вера в предсуществование Иисуса Христа, т. е. *Лица*. Небезынтересно, что Сам Христос, по-видимому, ничего не писал, обращаясь к людям только с живым, изустным, звучащим словом, по отношению к коему записи Евангелистов в любом случае вторичны...»¹

Единство Слова Божия и единство народа Божия. При всей множественности книг и писаний, вошедших в Библию (греч. слово βίβλια — множественное число от βιβλίον, то есть «Книги», точнее, «Книжки»²), и при всем многообразии человеческого творчества и авторства в написании библейских книг, источником вдохновения был всегда Один и Тот же инициатор диалога — *верный* Себе Единый Личный Бог. Его собеседником, партнером в Завете являлся, как мы выяснили, народ, призванный быть *верным* себе и своему призванию и во все времена составлять единое целое, адекватно воспринимающее Слово своего Бога. В этот единый, верный себе народ Божий включаем мы и праотцев Авраама, Исаака и Иакова и их ветхозаветное потомство — Израиль; и, наконец, Израиль Новый, собранный не по

¹ Аверинцев С. С. Слово Божие и Слово Человеческое. // Новая Европа, №7. «Христианская Россия», 1995, С. 71.

² Интересно, что окончание «-а» (в слове «Библия»), означающее в греческом языке *множественное* число, в русском языке (как и в некоторых других языках) играет роль окончания женского рода *единственного* числа.

крови, а по вере: Иисуса Христа с Его 12-тью учениками и всю Церковь, в которую входим и мы.

Ветхозаветная, а затем христианская древность (в лице апостолов, святых отцов Церкви) понимала эту целость Слова Божия — то есть Слова Одной Личности — и как целость в человеческом смысле, как единство не только божественного авторства Библии, но и человеческого. Строго и богословски точно выражаясь, по человечеству автором Писания была *Церковь* (как в ветхозаветную, так и в новозаветную эпоху). И хотя в заглавии книг с древности надписывались имена великих пророков и Божиих людей — Моисея, Самуила, Исаяи и других, — эти имена были как бы гарантией, печатью, свидетельствующей о церковности Писания, то есть того, что оно действительно выражает Слово, сказанное Богом и воспринятое не кем-то, а именно Его народом, Церковью.

Итак один Единый Личный Бог, с одной стороны, и одна Единая общность, народ, Церковь, с другой стороны — два соавтора (один — как инициатор и вдохновитель, а другой — как слушатель и выразитель) Священного Писания.

Так мы подходим к аналогии между богочеловечеством Библии и богочеловечеством Иисуса Христа.

Параллель с Халкидонским догматом. Важнейший вероучительный документ православной Церкви — Орос IV Вселенского Собора (Халкидон, 451 г.) — утверждает, что в Иисусе Христе соединяются неслитно и нераздельно две природы: божественная и человеческая. Иисус Христос является совершенным Богом и совершенным человеком, подобным нам во всем, кроме греха. Священное Писание как единый, цельный в смысловом отношении текст (или собрание текстов) тоже сочетает в себе Дух Божий, вдохновивший написание этого текста, и творчество конкретных людей. Иными словами, Священное Писание — тоже богочеловечно по своей природе.

Но есть и важное различие богочеловечества Иисуса Христа и богочеловечества Библии. Иисус Христос есть единая Личность, и, будучи совершенным Богом, Он есть и *совершенный* человек. Священное же Писание было написано, во-первых, разными людьми в разное время, в разных обстоятельствах и, во-вторых, людьми, которые были не совершенными, как всякий человек, не

чужды греха. Конкретные люди воспринимали от Бога то, что мы читаем в Библии, — воспринимали так, как каждый из них мог воспринять в силу своих способностей и возможностей. Поэтому в Библии рядом с божественной стороной, сияющей своим совершенством, стоит и человеческая сторона — не только в своем богоподобии и способности к диалогу с Богом, но и со своими падениями, несовершенствами и пороками. Библия полна ярчайших примеров человеческой слабости и греха. Мы будем часто затрагивать эту тему, — например, в связи с призыванием того или иного пророка, когда сила Божия «совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9).

§ 4. Необходимость библейской критики

В человеческом аспекте, как текст, написанный или, если угодно, записанный человеком, Библия подчиняется всем законам литературного текста вообще, — законам, кстати, не менее сложным, чем законы физики или химии. Таким образом, перед нами встает необходимость *критического* изучения библейского текста.

Под критикой текста подразумевается изучение *человеческой* стороны истории написания той или иной книги или страницы, строчки Библии. Здесь много пищи для размышлений, догадок, предположений, очевидных или не совсем очевидных выводов. Однако нам это интересно и важно лишь постольку, поскольку, как это ни парадоксально, такое знакомство с человеческой стороной написания Священного текста приближает нас, знакомит опять-таки с божественной стороной. Можно даже сказать, что это — единственный путь услышать Слово Божие, как единственным путем для человека увидеть невидимого Бога было увидеть человеческое лицо Иисуса Христа:

«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 18).

А также:

«Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 9).

Этот смысл точно выражает в православном богослужении молитва 1-го часа:

«Христе, Свете истинный, просвещаяй и освещаяй всякого человека, грядущаго в мир, да знаменается на нас свет лица Твоего, да в нем узрим свет неприступный...»

Иного *пути* нам не дано. Только в *человеке* Иисусе Христе мы созерцаем *Бога*, и точно так же только в *человечестве* Библии, как можно глубже познавая это человечество, мы сможем услышать *божественность* Библии.

Впрочем, в древности не существовало такой науки, как критика текста. Однако, подобно тому, как незнание физики или биологии совсем не означает бездействия физических или биологических законов внутри и вокруг нас, так и отсутствие критики текста как науки не означает, что священный текст появлялся по каким-то исключительно сверхъестественным причинам, например, упал с неба.

Библейская критика и есть наука, занимающаяся вопросом, как Слово Божие, ставшее достоянием Церкви, прошло различные устные и письменные стадии выражения и передачи, прежде чем получило ту окончательную, незыблемую букву, которую мы имеем сейчас.

Библейская критика зародилась в эпоху Просвещения, правда, в начале как отрицательная критика, и на протяжении XIX в. долго жила этим отрицательным пафосом. С одной стороны, этот отрицательный пафос основывался и основывается на ложном выводе о том, что если, скажем, *не* пророк Моисей написал все Пятикнижие буквально от первого слова до последнего, а, наоборот, Пятикнижие в окончательном виде сложилось несколько веков спустя после Моисея, то это означает его неподлинность как Слова Божия. С другой стороны, предпосылкой этого отрицательного критического пафоса было действительно упрощенное представление о богодухновенности среди самих верующих — будто Бог в самом деле просто продиктовал кому-то все, что написано в Библии. И этот отрицательный пафос и поныне отпугивает многих от *настоящей, полезной, положительной, плодотворной* библейской критики.

В то же время этот отрицательный пафос был и остается во многом и очистительным, потому что он действительно заставляет пересматривать монофизитский взгляд на текст Библии как на текст, написанный под диктовку Бога.

Однако важно помнить, точнее, быть внимательным, чтобы за человеческой множественностью не раздробилась и не исчезла цельность Писания как Слова Божия. Вообще-то, такая проблема встала сравнительно недавно — опять-таки начиная с упомянутой эпохи Просвещения, когда человек перевел взгляд с неба на землю, на человека (гуманизм), и в конечном итоге стали говорить, например, об «авторских правах». В результате мы гораздо болезненнее, чем в древности, воспринимаем т. н. подложность текста, когда тот или иной его отрывок в буквальном смысле написан не тем, чье имя фигурирует в заглавии книги. Этим как будто ставится под сомнение ценность и подлинность содержания. Г. К. Честертон в предисловии к Книге Иова остроумно замечает: «Многие разделяют поистине современное мнение: Гомера написал не Гомер, а кто-то другой, его тезка. Точно так же многие полагают, что Моисей — не Моисей, а кто-то другой, звавшийся Моисеем... Древний мир, создавший эти поэмы, верно хранил предание, традицию. Отец мог оставить поэму сыну, чтобы тот ее кончил, как мог оставить возделанную землю. Возможно, «Илиаду» создал кто-то один; быть может — целая сотня людей. Но помните: тогда в этой сотне было больше единства, чем сейчас в одном человеке. Тогда город был как человек. Теперь человек — как город, объятый гражданской войною»³.

§ 5. Священное Писание — свидетельство веры Церкви

Приведенное сравнение с городом очень точно, и оно опять возвращает нас к теме Церкви, но уже в связи с другим аспектом жизни Писания. Город — это место, построенное, во-первых, давно (во всяком случае, не вчера), во-вторых, не одним человеком, а совместным трудом многих, и, в-третьих, обитаемое *сейчас* (если, конечно, это не руины покинутого жителями, мертвого города). Продолжая это сравнение, можно сказать, что Церковь — это город (Град), населенный живыми людьми, которые чувствуют свою связь с предыдущими его жителями-гражданами, — связь, которая состоит в одном гражданстве и подданстве одной власти. Церковь осознает себя таким городом.

³ Честертон Г. К. Книга Иова (предисловие). // Мир Библии, № 1, М., 1993, С. 32.

Вместе с тем это, конечно, город особый, уникальный. Его царем является Бог. Слово же, с которым Он обращается к Своему городу — не просто Его слово. Поскольку оно творчески записано людьми, и притом непременно гражданами этого города, то это слово отражает и их собственное самосознание — самосознание как граждан этого города, как членов этой общины, Церкви. Оно отражает их видение самих себя и своего нахождения в Церкви и *историю* этого нахождения людей в Церкви, как в городе (эта история называется священной или библейской). Оно есть свидетельство их веры.

История этого Города развивалась и опыт жизни в нем накапливался постепенно. Мы отметили Исход как точку начала, рождения народа Божия. Но то было действительно только начало. А потом была многовековая история этого народа, длящаяся и поныне. Вместе с историей народа Божия свою историю проходило и Священное Писание в виде различных, сначала разрозненных преданий и записей, пока не наступило время, когда оно стало единым целым, единой *симфонией*, которую представляет собой поныне и в которой различные части и отдельные слова и выражения, прозвучавшие в разных контекстах, удивительно гармонируют друг с другом и дают новые и новые сочетания и созвучия.

Здесь уместно вновь обратиться к аналогии с богочеловечеством Иисуса Христа: «Мы не забываем, что и Сам Господь по человечеству «растяше и крепляшеся духом». Сверхъестественное откровение, даваемое свыше людям и через людей, также растет и развивается в истории...»⁴

§ 6. Краткий обзор истории Священного Писания Ветхого Завета

Сделаем краткий обзор истории Священного Писания Ветхого Завета для того, чтобы представить себе сразу всю ее панораму. Этот обзор, который подразумевает знание основных вех и фактов библейской истории, и будет планом нашего курса, в рамках которого мы будем рассматривать не последовательность событий библейской истории, а историю формирования Ветхого

⁴ Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947, С. 75.

Завета как единого свода Писания, насколько это представляется в свете ставших уже общепринятыми выводов библеистики.

Исход — точка отсчета. Израиль родился как народ Божий в событии Исхода из Египта. Случилось это около 1230 г. до Р. Х. Тогда же был заключен Завет на горе Синай, а затем, после 40-летнего странствия по пустыне, в течение последних двух веков II-тысячелетия до Р. Х., Израиль стал утверждаться в земле Ханаанской. И лишь когда жизнь Израиля в Ханаане обрела политически оформленный вид монархии при царях Давиде и Соломоне, тогда-то и пришла пора обратиться к устным традициям, которые были памятью о священных событиях предыстории народа. Исполнились обетования, данные праотцам Аврааму, Исааку и Иакову: их многочисленное потомство, народ получил обещанную землю и основал здесь царство, в котором должен царствовать Бог, выведший его из Египта и заключивший с ним Завет.

Царство Давида и Соломона. Около 1000 г. до Р. Х. Давид взял Иерусалим и сделал его столицей царства, объединив под единым началом все племена (колена) Израилевы, оказавшиеся в Ханаане. Соломон, его сын, придал этому объединению вид настоящей восточной монархии.

Отсюда и нужно вести отсчет письменности Израиля, ставшей впоследствии Священным Писанием для него самого, как для народа Божия, и для христианской Церкви, его преемницы. Здесь начинают записывать предания древности: прежде всего предание об Исходе или освобождении от египетского рабства осмысливается как откровение о Боге, открытом и познанном как Спаситель и Избавитель. Также записываются предания о патриархах. При этом особое внимание уделяется обетованиям, данным Аврааму и исполвшимся сейчас, во времена Давида. Духовный взор священных писателей поднимается еще выше и шире — к самому началу истории мира и человечества: Бог — Спаситель Израиля — хочет спасти не только Израиль, но и весь мир и все человечество.

Иными словами, стали писать Священную историю царства, в котором царствовал царь — помазанник Бога Израилева; также была столица — град, жилище Бога, Святой Город Иерусалим со Святой горой Сион; и, наконец, Храм — Дом Божий.

Эта история (Священная история Единого царства) дошла до

нас как одно из преданий, составляющих единое органическое целое, хор различных преданий, каким является Пятикнижие Моисея. Эту древнейшую версию священной истории в библеистике принято называть *Яхвист*.

Два царства: Иуда (Юг) и Израиль (Север). После смерти Соломона, около 925 г., единое царство расколосось на две части: Юг составило колено *Иуды* со столицей Иерусалимом, а Север составили десять колен — царство *Израиль* — во главе с коленом Ефрема и со столицей Самарией.

Иуда (Иудея, Южное царство) остался верен династии Давида и сохранил столичные священные традиции (связанные с царем-помазанником, Святым Градом, Храмом), восприняв и унаследовав их со времен единой монархии. Возможно, упомянутый выше Яхвист — Иерусалимская священная история — была написана здесь уже после разделения царства. Поэтому ее иногда называют Священной историей Иуды или Юга. Во времена разделенной монархии во второй половине VIII в. в Иерусалиме проповедовали пророки *Исайя* и *Михей*.

Израиль (Северное царство) порвал с династией Давида, с Иерусалимом и Храмом. В то же время в религиозном отношении он остался неотъемлемой частью когда-то единого народа Божия. Поэтому и внимание священных писателей здесь было обращено хотя и к несколько другим, но смежным темам: не к царю-помазаннику, не к Святому Граду и Храму, а к пророкам, взявшим на себя роль духовных лидеров, а также к идеям Завета и религиозной верности, особенно если иметь в виду мощнейшее языческое влияние, которому Израиль подвергся со стороны хананеев, почитавших бога плодородия Ваала. Здесь тоже пишут свою версию Священной истории (Священная история Севера, *Элогист*), а также проповедают в разное время пророки *Илия*, *Амос* и *Осия*.

Здесь же оформляется собрание законов, восходящих к Моисею. Позднее (сто лет спустя после падения Самарии) этот свод Закона Моисеева был обнаружен в Иудее при наведении порядка в Храме в 622 г. и известен нам как Книга *Второзакония*.

Самария пала под ударами Ассирийских войск в 721 г. и была превращена в Ассирийскую провинцию. Население было переселено или ассимилировалось с новоприбывшими язычниками, в результате чего позднее возникла странная в религиозном отно-

шении общность — самаряне. Все, кому удалось спастись и кому дороги были священные традиции Израиля, бежали на юг, в Иерусалим, где нашли своих братьев по вере.

Южное царство (Иуда) до 586 г. В оставшиеся после падения Самарии полтора столетия в Иудее проповедовали пророки уже упомянутый Исайя, *Софония*, возможно, *Аввакум*. Была обретена Книга Второзакония, очевидно, принесенная сюда беженцами из Самарии. Свидетелем агонии Южного царства, разрушения Иерусалима вавилонянами и переселения огромной массы населения в Вавилон был пророк *Иеремия*.

Вавилонский плен. В течение полувека (586—536 гг. до Р. Х.) народ находился в плену, потеряв все: землю, храм, царя. Потерял ли он своего Бога? Или Бог забыл Израиль? Надежду воскрешают *Иезекииль* и безымянный ученик Исаяи, условно называемый *Девтероисайей* (Исайя Второй), чьи речи составляют Ис. 40—55. Священники вновь берутся за труд перечитать и переписать Священную историю. Так появляется т. н. Священническая история или *Священнический (Жреческий) кодекс*.

Под властью персов. В 538 г. до Р. Х. Кир, царь Персидский, издал указ о возвращении пленников на родину, после чего началась эпоха Возвращения или Реставрации, или эпоха Второго Храма.

В течение последующих веков до Р. Х. народ много раз возвращался к размышлениям над своей Священной историей. Три уже составленные ранее и выше перечисленные версии Священной истории (Яхвист, Элогист и Священнический кодекс) были объединены в одно целое и вместе с Книгой Второзакония составили *Пятикнижие Моисея* или *Закон*. Это было сделано священниками во главе с Ездрой в V в. до Р. Х.

Параллельно с этим, во многом своими путями, развивалась и традиция *Мудрости*, восходящая опять-таки ко временам неразделенной монархии (Соломона), а ко временам плена и после плена породившая такие шедевры как *Книга Иова*, *Песни Песней* и др.

Псалтирь тоже проходит сложный путь собирания от устной к письменной своей форме.

После возвращения из Вавилонского плена появляется иудейская диаспора, рассеянная по всему средиземноморскому бассейну.

Под властью греков и римлян. В 333 г. до Р. Х. Александр Македонский завоевывает весь Ближний Восток. Его империя как единое политическое целое просуществовала только при его жизни, но в результате Восток на долгие века приобрел ярко выраженный эллинистический облик: международным языком всего Востока становится греческий язык, а культура глубоко пропитывается эллинистическим духом.

Перевод LXX. В иудейской диаспоре, говорившей на греческом языке, возникла необходимость в греческом переводе Священных книг, что и было выполнено в Александрии 72 иудеями-эллинистами. Так появился перевод Семидесяти толковников, или Септуагинта (LXX).

В 167 г. один из преемников Александра, Антиох Епифан, попытался заставить иудеев Палестины под угрозой смерти отречься от своей религии. Это была эпоха ветхозаветных мучеников за веру. Ее символами являются имена братьев Маккавеев, о которых говорится в одноименных неканонических (греческих) книгах. В 164 г. гонения прекратились. Однако к этому времени стал окончательно складываться еще один жанр священной письменности — *Апокалиптическая литература*. Она выражала чаяния скорого и окончательного вторжения Бога в историю мира, чтобы положить конец сменявшим друг друга языческим режимам, в лоне которых Израиллю невозможно было жить согласно своему Закону.

В 63 г. до Р. Х. власть над Востоком установил Рим. В 40—4 г. до Р. Х. в Иудее царствовал Ирод Великий, при котором родился Иисус Христос.

§ 7. Жизнь Священного Писания в Церкви

Из всего выше сказанного следует один важный вывод. Если библейские книги были написаны определенными людьми в определенную, всегда особенную, специфическую эпоху, но при этом людьми веры, людьми Церкви, то и понять и услышать его как Слово Божие мы можем лишь в том случае, если в нас, читающих или слушающих, во-первых, будет та же вера, что и у записывавших, а во-вторых, если мы вникнем в специфику каждой определенной книги и слова. Церковь — до тех пор Церковь, пока она есть собрание верующих и живущих этой верой (в молитве, в богослужении и в

практике жизни), а не просто общество рационально и умно мыслящих и философствующих о Боге теологов. Точно также и Писание — до тех пор Священное Писание, Слово Божие, пока оно воспринимается Церковью как Слово Живого Бога, читаемое и воспринимаемое в молитвенном собрании *здесь и сейчас*, а не собрание мудрых изречений древности. Именно поэтому центром богослужения одним из его центров, — как в Ветхом, так и в Новом Завете, то есть сейчас в Церкви, — является чтение Священного Писания. Именно здесь его жизнь и центральное место хранения и правильного, адекватного, то есть церковного восприятия.

Каковы же принципы и уровни работы с текстом Писания, которые позволяют нам правильно и адекватно воспринимать его священный смысл?

§ 8. Различные уровни работы с текстом Священного Писания

Текстология. Все начинается с того, откуда мы берем сам текст Писания. Каким образом он сохранился в Церкви в течение веков? Какие изменения претерпел текст после того, как закончилась авторская или редакторская (в творческом смысле) работа над ним и началась история его переписывания или перепечатывания? Так ли безболезненно для первоначальной буквы текста было это переписывание или перепечатывание? Всем этим занимается текстология — наука о том, как и насколько адекватным своему первоначальному состоянию дошел до нас текст Писания. Речь идет не об одной какой-то рукописи, доставшейся нам из рук древнего автора. До нас не дошел ни один оригинал какой-либо библейской книги. С другой стороны, ни один документ древности не располагает таким количеством копий, как Библия и отдельные библейские книги. Все это, кстати, лишний раз говорит о том, что Библия как в древности, так и сейчас, жила не эстетической или кабинетной жизнью, а играла незаменимую, центральную роль в существовании каждой, даже самой маленькой церковной общины. В течение тысяч лет не было ни одного дня (!), когда бы «вживую» не читался текст Писания.

Чтобы составить представление о *качестве* текста, текстология обрабатывает все огромное *количество* тех рукописей, в которых до нас дошел Ветхий Завет и между которыми существу-

ет несомненное единство при *неизбежных* различиях в несущественных, а иногда и существенных, деталях. Все ли они имеют одинаковое значение? Конечно, нет. Все зависит прежде всего от древности, а также от многих других факторов.

Существует церковное издание Библейского текста — то, которое передается в Церкви, как эстафета, из поколения в поколение, ни на минуту не теряя живого преемства, как магистральная линия Священного Предания. Но также обрабатываются и публикуются различные другие дошедшие до нас древнейшие версии Священного текста, помогающие нам понять какие-то дополнительные, иногда утраченные оттенки понимания текста.

Отдельным вопросом является вопрос о переводах Библии на различные языки, как в древности, так и в наше время.

Проблемами текстологии мы заниматься не будем за редкими исключениями, когда это нам будет необходимо для понимания того или иного текста. В остальном же мы пользуемся текстом в том русском переводе, который мы имеем в наших синодальных изданиях Библии и в историю которого нужно будет сделать краткий экскурс.

Исагогика. εἰσ- ἄγω — вводить, приводить.

Греческая приставка εἰσ- , означающая действие, направленное внутрь, указывает на то, что тем самым мы как бы вводимся в ситуацию, в которой был написан тот или иной текст: кто был автором, где и когда он писал, что была за ситуация с самых разных точек зрения — исторической, политической, религиозной, культурной и т.п.

Экзегетика. ἐξ- ἠέρομαι — выводить, идти впереди, указывать. ἐξήγησις — изъяснение, толкование.

Греческая приставка ἐξ- , означающая действие, направленное вовне, указывает на то, что речь идет об извлечении внутреннего смысла того или иного конкретного изречения, предложения, отрывка. Прежде всего, важно понять буквальный смысл, то есть, что имел в виду автор и почему именно так он выразился. Для этого нужно знать язык, на котором говорил или писал автор, а также все то, что могло определить его выбор именно таких языковых средств.

Герменевтика. ἐρμηνεύω — толковать, объяснять; переводить.

Конечным и, в то же время, наиболее высоким и ответственным уровнем работы с текстом является герменевтика. Это толкование преследует цель вывести и сформулировать тот глубокий, непреходящий смысл, который актуален и созвучен нам сейчас, спустя много веков и эпох истории человечества и Церкви. Именно герменевтика есть шаг в направлении понимания Писания как источника веры Церкви во все времена. По сути дела, догматическое или, например, нравственное богословие, там, где они апеллируют к Библии, осуществляют типичную герменевтическую работу. И здесь важно, чтобы герменевтика, с одной стороны, действительно не шла вразрез с верой Церкви, бережно хранимой донныне, а с другой стороны, имела под собой надежное и как можно более однозначное исагогико-экзегетическое основание. Иначе же Библия превратится в цитатник, оторванный от первоначального корня и в конце концов допускающий какие угодно не связанные с этим корнем самые причудливые и диковинные умопостроения.

Нашей задачей будет прежде всего исагогико-экзегетическое введение в книги Ветхого Завета. Что касается герменевтики, ее источником для нас будет живое Предание Церкви, хранимое и переживаемое, например, в православном богослужении.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

НАЧАЛО

I. ИСХОД ИЗ ЕГИПТА — СОБЫТИЕ РОЖДЕНИЯ НАРОДА БОЖИЯ И ЕГО СИМВОЛ ВЕРЫ

Мы поставили перед собой задачу — проследить, как формировалось Священное Писание Ветхого Завета, уловить основные поворотные моменты, вехи его сложения. При этом мы уже отметили, что появление и жизнь Священного Писания неразрывно, органически связаны с появлением и жизнью народа Божия — той среды или, точнее, общества, собрания людей (Церкви), которые объединены одной верой, одним религиозным самосознанием. Эту веру и это самосознание и отражает Священное Писание.

Коль скоро мы уже отметили, что рождением Израиля как народа Божия, а значит, рождением народа Божия как такового, Церкви (на ее ветхозаветной стадии) нужно считать Исход из Египта, мы можем начать с того, что посмотрим, как в Библии отражено это событие. Таким образом, в данном случае мы начинаем с некоторого обобщения: прежде чем мы начнем последовательно, шаг за шагом, следить за постепенным собиранием, накоплением Священного Предания, становившегося Священным Писанием, мы, забегаая вперед, посмотрим, как в разных формах, жанрах по-разному хранилась и переживалась память об этом основополагающем событии.

§ 9. Различные варианты предания об Иходе в Библии

Внебиблейские свидетельства об Иходе. Если попытаться восстановить историческую действительность — каким, когда и где был Исход Израиля из Египта, — то здесь можно, имея библейские свидетельства, все же обратиться параллельно к данным Древней истории и археологии. При этом нужно иметь в виду, что библейское предание по определению доносит до нас эту память

сквозь призму восприятия Исхода как основы ветхозаветной веры, тогда как от внебиблейских данных мы вправе ждать более «безучастных» свидетельств или, по крайней мере, не разделявших религиозных восторгов по этому поводу.

Но оказывается, что, обращаясь к внебиблейским данным, мы не встречаем здесь вообще никакого прямого и явного свидетельства или интереса. Материал здесь весьма общего характера. Можно лишь сказать, что библейские данные *не противоречат* внебиблейским. Вне Библии дошедшие до нас документы и памятники говорят не столько о народе Израиля, который был не таким уж большим племенем, выполнявшим тяжелые строительные и оборонительные работы в Дельте Нила при фараонах XIX династии, сколько о том, что последние два—три века II тысячелетия до Р. Х. были темным временем для всего Восточного средиземноморья. Это было время, с одной стороны, упадка великих держав, обычно определявших политический климат (Египта и империй Месопотамии), а с другой стороны, время, когда целые народы, этнические группы перемещались из одних зон обитания в другие. Евреи не были здесь исключением — они действительно ушли из Дельты Нила и спустя несколько десятилетий появились в Палестине. Правда, нельзя точно сказать, сколько их было и сразу ли это им удалось. Но из всех, кто переселялся в то время, только они осознали свое переселение, бегство из Египта в землю Ханаанскую, как Исход, как шествие от рабства к свободе, как освобождение, которое совершил их Бог, открывшийся им особым образом и познанный затем как единый истинный Бог.

Обратим внимание, что сама стилистическая окраска термина «Исход», как обозначения торжественной, величественной, даже богослужебной процессии, совершенно очевидно, мало соответствует тому, что могло быть «на самом деле», — тяжелому, связанному с преследованиями и другими опасностями бегству из страны рабства.

О том, что Исход был событием, ничем не выдающимся с историко-археологической точки зрения, но имел колоссальное религиозное значение, имеются свидетельства в самой Библии. Характерно высказывание пророка Амоса, проповедовавшего не-

сколькими веками спустя после самого Исхода, то есть когда это событие уже прочно приобрело основополагающее вероучительное значение:

«Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и Филистимлян — из Кафтора, и Арамлян — из Кира?» (Ам. 9, 7)

Пророк Амос имеет в виду действительно широкомасштабное перемещение различных народов древности в конце II тыс. до Р. Х., трезво отдавая себе отчет в том, что переселение Израиля имело чисто религиозное значение, но никак не значение судьбоносное для всего мира в историко-политическом смысле.

Многообразие свидетельств об Исходе в Библии. Если же мы обратимся к Библии, то увидим, что память об Исходе действительно занимает центральное место, но при этом выражается весьма по-разному. Вообще, при чтении Библии нетрудно заметить, что библейский текст богат и разнообразен не только по содержанию, но и по литературным формам, жанрам и стилям. Здесь и исторические повествования, и эпические произведения, и законодательные тексты, и поэмы, и многое другое. При этом каждый из этих жанров может по-разному выражать одну и ту же идею. К тому же довольно часто эти различные жанры и стили существуют не только отдельно, то есть как отдельные произведения, но и образуют тесно переплетенную сложную ткань текста. Типичный тому пример — повествование об Исходе из Египта в Исх. 11—15.

Перед нами четыре главы книги Исход, которые представляют собой, с одной стороны, органическое целое как повествование о бегстве из Египта, а с другой стороны, являются сложносочиненным литературным текстом, включающим в себя несколько пассажей разного жанра:

Глава 11 — повествование о событиях десятой казни, а именно предупреждение о поражении первенцев египетских.

Глава 12, 1—20 — устав праздника Пасхи, то есть уже не повествование о событиях Исхода (поражении первенцев), а устав праздника, который должен быть *воспоминанием* об этих событиях. Иначе говоря, стремительное повествование об Исходе

прерывается обстоятельным описанием, как об этом помнить и как это праздновать из поколения в поколение.

Глава 12, 21—42 и главы 13—14 — вновь повествование о событиях Исхода, главным из которых был переход через Чермное море.

Глава 15 — песнь Моисея, в которой в *поэтическом* жанре, в жанре благодарственного победного гимна вновь говорится об Исходе и воспевается Бог-Спаситель.

Псалом 113. Таким же поэтическим гимном, воспевающим Бога Исхода, является и Псалом 113 — песнь паломников, восходящих на праздник Пасхи в Иерусалим:

«Когда вышел Израиль из Египта... Море увидело и побежало; Иордан обратился назад. Горы прыгали, как овны, и холмы, как агнцы. Что с тобою, море, что ты побежало, и [с тобою], Иордан, что ты обратился назад? Что вы прыгаете, горы, как овны, и вы, холмы, как агнцы?...»

Здесь с помощью выразительных образов и ярких сравнений нарисовано опять-таки событие Исхода из Египта.

§ 10. Исход — Credo народа Божия

Можно сказать, что воспоминание об Исходе для Ветхого Завета было основой веры в Бога-Спасителя, то есть символом веры. Так, наш христианский православный символ веры тоже есть *воспоминание*, то есть пересказ (в форме причастий прошедшего времени — «воплотившагося», «распятаго», «воскресшаго» и т.д.) Евангелия как истории, лежащей в основании нашей христианской веры. В Втор. 26, 5—9 мы имеем не что иное, как ветхозаветное *credo*, символ веры:

«Отец мой был странствующий Арамеянин, и пошел в Египет и поселился там с немногими людьми, и произошел там от него народ великий, сильный и многочисленный; но Египтяне худо поступали с нами, и притесняли нас, и налагали на нас тяжкие работы; и возопили мы к Господу Богу отцов наших, и услышал Господь вопль наш и увидел бедствие наше, труды наши и угнетение наше; и вывел нас Господь из Египта [Сам крепостию Своею великою и] рукою сильною и мышцею простертою, великим ужасом, знаменами и чудесами, и привел нас на место сие, и дал нам землю сию, землю, в которой течет молоко и мед».

Заметим, что этот текст — символ веры — имел прежде всего богослужebное значение (см. стт. 3—5), то есть был частью литургического действия.

Какую главную истину выражает вера в Исход? Каким видится Бог и человек в свете, точнее, в перспективе Исхода?

Во-первых, Исход — это движение из одного места или состояния в качественно другое. Это движение из рабства к свободе. Во-вторых, это движение по прямой, а не по замкнутому кругу. В-третьих, это движение, направляемое всемогущим Богом. В-четвертых, это движение непрерывно — оно не должно прекращаться ни на мгновенье.

Бог в Библии (во всей) — это Бог Исхода, спасения, движения. Вера в такого Бога — это движение за Ним, это участие в Исходе. Это вера в то, что Бог силен всегда проявить Себя так, как он впервые проявил Себя во время Исхода:

«...Где все чудеса Его, о которых рассказывали нам отцы наши, гора: «из Египта вывел нас Господь?» (Суд. 6, 13)

Исход — символ истории. В связи с Исходом мы сталкиваемся с настоящим, библейским пониманием истории.

В языческом понимании история мыслится как замкнутый круг, цикл, не имеющий конца. Все повторяется. Истории, как осмысленного движения к цели, а не просто последовательности фактов, — нет. В этом мире — таком, каким понимало его язычество, — не могло быть ничего нового; все определено роком, и боги — орудия этого рока, так что все возвращается на круги своя.

Напротив, Библия показывает нам ход истории как целиком определяемый и диктуемый Богом. Понятие истории, строго говоря, имеет смысл именно в свете Библии, т. к. Библия говорит о вмешательстве, вторжении Бога в историю человеческую, ломая всякую предопределенность и повторяемость. История целиком определяется Богом и ведется Им к определенной цели, согласно изначальному и не подлежащему пересмотру замыслу. «Се, творю все новое» (Откр. 21, 5), — это апофеоз библейского понимания и переживания истории, в которой действует Бог, не подвластный никакому року. Об этом будут говорить ветхозаветные пророки, и свое окон-

чательное выражение такое понимание истории получит в апокалиптической литературе.

Символом же такого библейского историзма является Исход.

Очень показательно одно наблюдение. Господь вывел Израиль для того, чтобы привести его в Землю Обетованную, но когда Израиль завоевал Ханаан, обосновался в этой Земле, осел на ней, пророки возвысили свой голос против этой успокоенности, оседлости и все время напоминали о временах странствия, когда народ был в пути. Для них это был духовный образец.

§ 11. Праздник Пасхи

Именно в таком «динамическом» значении переживается Исход в главном ветхозаветном празднике — Пасхе. Это не просто воспоминание об историческом событии бегства из Египта, а переживание постоянного движения как религиозного состояния, самосознания. Таков смысл устава Пасхи (Исх. 12, 1—20):

«Пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью: это — Пасха Господня» (Исх. 12, 11)

Тот же смысл *поспешного* движения имеет и требование в течение семи дней опресноков, предшествовавших Пасхе, «не есть квасного» — в память того, что «понес народ тесто свое, прежде нежели оно вскисло» (Исх. 12, 34).

Иными словами, Пасха, как праздник, точно выражает суть библейского понимания и переживания Священной истории как Исхода и движения.

Однако со словом «Пасха» у нас, христиан, связано, прежде всего, главное событие Нового Завета: Смерть и Воскресение Христово. В каком отношении находятся эти две Пасхи?

Смысл церковного празднования. Главным нервом религиозной памяти и самосознания народа Божия всегда были и остаются молитва и богослужение, совместное молитвенное празднование. Но что такое праздник в религиозном смысле слова, то есть церковный праздник? Что такое праздник вообще?

Праздники можно разделить на два вида:

Во-первых, это праздники, когда мы отмечаем какое-то из года в год постоянно повторяющееся событие природного харак-

тера: например, Новый год — праздник, сам по себе не имеющий никакого религиозного значения. Это просто начало нового природного цикла, которое в принципе можно зафиксировать в какой угодно точке года — зимой ли, весной ли, осенью ли. Конечно, Новому году можно присвоить какое-нибудь религиозное или политическое значение, но в основе все равно остается циклическая смена времен года, не зависящая ни от каких религиозных верований или политических идей.

Во-вторых, есть праздники, суть которых — воспоминание о чем-то, что имело место *единожды* в прошлом (например, День Победы или День Славянской письменности), и плодами чего мы пользуемся сейчас (например, свободой, независимостью или теми или иными культурными ценностями).

Религиозный (церковный) праздник — это тоже воспоминание. Воспоминание о том, как Бог *некогда* совершил деяние, вспоминая которое, мы *сейчас* надеемся, что Бог жив и силен повторять это действие и в отношении нас. Под таким деянием Бога подразумевается прежде всего дело Спасения. Это воспоминание выражается в соответствующем ритуале (действии) и слове о деяниях Бога. Причем ритуал и слово выражают не просто воспоминание в рациональном смысле, а еще и желание быть причастными к плодам воспоминаемого события.

Исход был первым таким спасительным делом, которое совершил Бог в отношении Своего народа — Церкви. Воспоминание об Исходе и составляет содержание и смысл двух смежных ветхозаветных праздников — Пасхи и опресноков.

И здесь, в Пасхе, мы имеем случай, когда ритуал праздника первого вида (природного характера) переосмысливается и наполняется совершенно другим содержанием и становится праздником-воспоминанием об истории.

В самом деле, в древности, кочевники Палестины каждую весну отмечали что-то вроде праздника «открытия пастбища»: они ели агнца и мазали его кровью косяки дверей, чтобы отогнать злых духов. Израиль взял этот ритуал (Исх. 12, 2—11. 21—22) и наполнил его воспоминанием об освобождении из Египетского рабства (12, 25—27). Здесь уместно отметить, что само слово «Пасха», переводимое с еврейского (*pasah*) как «прохождение мимо», в смысле пощады, имеет в виду момент, когда Ангел Гос-

подень *прошел мимо* (Исх. 12, 23. 27), то есть пощадил тех, у кого косяки дверей были помечены кровью пасхального агнца.

Таким образом, в своей естественной основе это пастушеский, или скотоводческий праздник.

Далее, земледельцы каждую весну отмечали праздник нового земледельческого сезона: они радовались новому урожаю, который превосходит, замещает все ветхое. Израиль взял и этот праздник (Исх. 12, 15) и наполнил его воспоминанием об освобождении и поспешном бегстве из Египта (12, 17. 39; 13. 3—10).

Кстати, подобное значение имел в Ветхом Завете и обряд посвящения Богу всех первенцев. Существовал древний обычай приносить божеству самое лучшее: первенцев животных и даже человеческих первенцев. В Ветхом Завете предписывается выкуп (в виде жертвенных животных), опять же как воспоминание об освобождении, соделанном Богом (Исх. 13, 2. 11—15). Такова библейско-историческая основа Сретения Господня (см. Лк. 2, 23—24).

Две Пасхи — два начала. Смерть и Воскресение Христово неслучайно произошли в связи с Пасхой. Через эти новозаветные события Пасха для христиан стала тоже праздником освобождения от рабства — от греха и смерти. Это Пасха Христова. Она наполнена новым содержанием:

«Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины» (1 Кор. 5, 7—8).

Динамика Исхода в Новозаветной Пасхе получает новый импульс. Как будто старт движению дается заново. Как тонко это отражено в Писании! Истории Исхода предшествует история того, как Израиль *оказался* в Египте (именно такое, *вводное* значение имеет Книга Бытия — как Израиль оказался в стартовой позиции, из которой он родился как народ Божий).

Это значит, что последний стих Книги Бытия — последняя фраза *предыстории* и в то же время стартовая позиция собственно истории, начало которой — Исход:

«И умер Иосиф ста десяти лет. И набальзамировали его и положили в ковчег в Египте» (50, 26).

Внешне спокойная справка о смерти и погребении Иосифа. Но это последняя предысторическая спокойная нота. При внешнем своем спокойствии она дышит огромным внутренним напряжением перед тем, как «сорвется с места» стремительная стрела Исхода — настоящей истории.

Все это сродни евангельским интонациям, где последние предпасхальные стихи тоже при внешнем спокойствии и умиротворенности дышат внутренними напряжением ожидания Пасхи:

«На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен. Там положили Иисуса ради пятницы Иудейской, потому что гроб был близко»

(Ин. 19, 41—42).

Затем было Воскресение и история Церкви.

§ 12. Значение Исхода и Ветхозаветной Пасхи для христиан

Хотя для христиан Пасха — это, конечно, воспоминание о Смерти и Воскресении Христовом, все же и сама по себе ветхозаветная Пасха, как воспоминание об Исходе, сохраняет свою актуальность, являясь не только прообразом Пасхи Христовой, но и, как в самом Ветхом Завете, символом религиозного самоощущения.

Православный литургический комментарий. Именно поэтому в Великую Субботу — в преддверии Пасхи Христовой — в Православной Церкви во время богослужения (на Вечерне, переходящей затем в Литургию) подчеркнута торжественно читается паремия об Исходе из Египта (Исх. 13, 20—15, 19). Причем наиболее богослужебная часть этого отрывка — песнь Моисея (Исх. 15) — читается чтецом при пении хором повторяющегося припева «Славно бо прославися».

Кроме того, в православной литургической традиции 1-я песнь любого канона посвящена Исходу из Египта, точнее, переходу через море, и является парафразом все той же песни Моисея. Например, воскресный канон 4-го гласа: «Моря Чермную пучину невлажными стопами древний пешешествовав Израиль...»

А 1-я песнь покаянного канона прп. Андрея Критского, читаемого на 1-й седмице Великого поста, дословно воспроизводит

песнь Моисея: «Помощник и Покровитель бысть мне во спасение. Сей — мой Бог, и прославлю Его, и вознесу Его. Славно бо прославися».

Даже там, где, казалось бы, всюду развивается какая-то чисто новозаветная тема — все равно она выражена с помощью лексики Исхода. Например, 1-я песнь Пасхального канона: «Воскресения день! Просветимся, людие! Пасха Господня, Пасха! От смерти бо к жизни и от земли к небеси Христос Бог нас *преведе...*», то есть перевел (как через море).

Неправославные примеры. Такое исключительное место библейская вера отводит Исходу не только в православно-христианской традиции (если не брать еще и иудейскую). Один пример из совершенно другого культурного контекста: Песня-Спиритчуэл Л. Армстронга «Let My People Go».

Исход в личной духовной жизни. Исход — не только символ истории, понимаемой во вселенском, общечеловеческом смысле. Для человека, живущего библейской верой, Исход также является символом его внутреннего духовного состояния, точнее, внутренней динамики, роста, движения к Царству Божию. И это тоже наследие Ветхого Завета. Не самый яркий из многочисленных примеров — Пс. 142 (5-й псалом Шестопсалмия).

Это типичный псалом-плач одинокого человека, жалующегося на свою незащитность перед лицом врагов-недоброжелателей. О напастьях и о спасении, которого ждет молящийся от Бога, говорится терминами Исхода:

«Враг преследует душу мою, втоптал в землю жизнь мою, принудил меня жить во тьме, как давно умерших, и уныл во мне дух мой, онемело во мне сердце мое» (стг. 3—4).

Далее псалмопевец вспоминает о событиях древней истории:

«Вспоминаю дни древние, размышляю о всех делах Твоих, рассуждаю о делах рук Твоих» (ст. 5).

С чего бы это? Кому придет в голову в трудную минуту вспоминать о славных делах древности, как о последней спасительной соломинке? Но здесь это именно так, потому что делами этих дней древних был Исход, когда Бог первый раз явил Себя как Спаситель. Далее явственно выражена тема Исхода и движения к Земле Обетованной:

«Укажи мне, Господи, путь, по которому мне идти... Дух Твой благий да ведет меня в землю правды» (стт. 8. 10).

II. ИМЯ БОЖИЕ

Что было импульсом и смыслом того движения, началом и символом которого стал Исход Израиля из Египта?

Все дело в том, *каким* открылся Бог народу, чтобы Его сделать Своим; *каким* и *как* Его увидел и познал народ. Так мы неизбежно подходим к вопросу об Имени Божием.

§ 13. Имена Божии в Библии

Вопрос об именах Божиих, о том, как называть Бога — далеко не праздный. Это вопрос о том, *что* открывает Бог человеку о себе и *как*, какими словами человек может это выразить. При случае мы сможем задуматься над русским словом «Бог» и над тем, чему оно соответствует в Библии в ее еврейском оригинале и переводе LXX. Точно так же и в случае с другим, не менее употребимым в русском языке, словом — «Господь», которое нам кажется абсолютно равнозначным синонимом слова «Бог». Встречаются и другие, менее часто употребляемые имена, обозначающие Бога в Библии: «Вседержитель», «Всевышний», «Саваоф», «Сильный» и т. д.

Библейское повествование с самых первых строк строго определено использует различные имена Бога. Дело осложняется тем, что текст Пятикнижия, в особенности его первых двух книг (Бытия и Исхода), представляет собой сложное взаимодействие различных преданий, которые по-разному распоряжаются одними и теми же именами. Однако в главном эти предания сходятся — в том, какое значение имена Бога имели для Израиля и что они выражали.

Имена Божии до Исхода. Главное убеждение священников писателей состоит в том, что до Исхода человек, прежде всего в лице праотцев Израиля, называл Бога именами, которые хотя и выражали какую-то подлинную сторону существа Бога, но не самую главную, точнее, не самую ценную для человека. Это имена, созвучные или прямо взятые из общечеловеческого религиозного контекста Древнего Востока, конечно, лишь постольку, поскольку они соответствуют библейскому монотеизму.

Элогим. Прежде всего, это общевосточное семитское *Элогим*, обозначающее Бога-Господина, Владыку всего, Верховное божество (в политеистическом контексте). Грамматическая форма этого еврейского слова — множественное число (окончание *-им*), имеющее значение превосходной степени (*pluralis maiestatis*, «множ. число величества»⁵). Оно образовано от архаичного *Эл*, от которого, кстати, также образовано имя Божие в другой монотеистической религии — исламское Аллах. Имени *Элогим* в греческой Библии соответствует *Θεός*, а в славянской и русской — *Бог*. Имя *Элогим* отражает прежде всего идею верховенства и превосходства Божества над всем (для языческого политеизма — над всеми другими божествами и, естественно, всем миром; для библейского монотеизма — это идея превосходства как таковая, над всем сущим). Идея важная и правильная, но скорее отвлеченно-философская, нежели имеющая жизненное значение для человека.

Шаддай. Еще более архаичным, но менее употребимым в Библии именем является [*Эл*] *Шаддай*, которое в русской Библии переведено как [*Бог*] *Всемогущий* (Быт. 17, 1) или *Вседержитель* (Иов. 5, 17). Если же все-таки попытаться сохранить архаику еврейского слова и избежать не свойственного еврейскому тексту абстрактно-догматического уровня мышления о Боге, можно перевести это слово как *Крепкий*⁶. Имя *Шаддай* отражает идею силы и могущества Бога. Так именовал Бога Авраам.

Есть и другие имена, называющие Единого Бога в Библии, но сейчас мы обратимся к истории центрального откровения.

Для этого откроем первые главы книги Исход, где, помимо описания бедственного положения евреев в Египте, подробно говорится об истории чудесного рождения, воспитания и, наконец, призвания пророка Моисея. С ним-то и связано самое важное и самое дорогое для Ветхого Завета откровение — откровение Имени Божия, ставшего Именем по преимуществу.

⁵ Аверинцев С. С. София — Логос. Словарь. Киев. 2000, С. 26.

⁶ См. Аверинцев С. С. Комментарии к переводу Книги Иова. // Мир Библии, № 1, М., 1993, С. 63.

§ 14. Призвание Моисея

Израиль в Египте и Бог Авраама, Исаака и Иакова. В Исх. 1—2 говорится о том, как потомки Иакова, переселившиеся в Египет и какое-то время безбедно существовавшие на плодородных землях Дельты Нила (для истории Древнего Египта это время известно как время правления чужеродной для Египта династии гиксосов — пришельцев из Азии), с приходом новой династии фараонов (природных египтян с юга, изгнавших ненавистных им гиксосов) оказались в государственном рабстве.

Так евреи стали подданными, точнее, рабами фараона, но к ним относились как к чужеземцам — их не любили, подозревая в симпатиях к недругам-чужеземцам. А потому эксплуатировали на самых тяжелых строительных работах. Фараон тем самым достигал двух целей: во-первых, изнуряя их тяжелыми работами, он истощал их не только телесно, но и духовно-психологически; а во-вторых, это была дешевая рабочая сила для укрепления обороноспособности страны.

Так были построены города Пифом и Рамсес (Исх. 1, 1—11). Все это действительно имело место при фараоне Рамсесе II в XIII в. до Р. Х.

Предания о праотцах все более и более превращались в востребованные легенды о далеком прошлом, когда с Авраамом, Исааком и Иаковым имело близкие отношения, Завет некое Божество, Которого евреи так и называли — Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова.

Моисей и освобождение народа. В это время родился Моисей. Известна история его необычного, чудесного избавления от неминуемой смерти еще в младенческой колыбели-корзинке, в которой он благополучно приплыл к дому фараона, где и получил царское воспитание и блестящее образование.

Египетское имя *Моисей* (ср. имена фараонов *Тутмос* и *Рамсес*) и женитьба на дочери мадиамского священника ясно указывают на то, что Моисей имел дело с Египтом и с кочевническими племенами Синая.

Таким образом, с самого начала он рос и воспитывался совершенно отдельно от своих собратьев. Это, вероятно, и определило

его нетерпимое отношение к униженному, рабскому положению евреев в Египте. Когда он узнал о своем происхождении, перед ним встал выбор: либо отречься от своих корней, либо быть солидарным со своим народом. Эта солидарность для него, выросшего в свободной атмосфере хозяев империи, означала не безропотное несение рабского ига, а лишь одно — бороться против этого невыносимого ига. Он выбрал последнее.

Но когда случилась история с убийством египтянина (Исх. 2, 11—14), Моисей понял, что «ему здесь делать нечего. Он не может освободить от рабства народ, который не только утратил вкус свободы, но перестал осознавать значение внутреннего *единства*»⁷.

И он бежал, оставив все надежды и планы.

Бог и освобождение народа. Именно в этот момент его и призывает Бог — тогда, когда Моисей понял невозможность освобождения, невозможность не «по техническим причинам» (не было оружия и т. п.), а в принципе, т. к. освобождение не было желанно.

Итак, Бог — инициатор спасения. В чем это видно?

Во-первых, Писание подчеркивает, что не народ обратился с мольбой об освобождении, а Бог услышал стон народа и Сам решил его освободить:

«Спустя долгое время, умер царь Египетский. И стонали сыны Израилевы от работы и вопияли, и вопль их от работы восшел к Богу. И услышал Бог стенание их, и вспомнил Бог завет Свой с Авраамом, Исааком и Иаковом. И увидел Бог сынов Израилевых, и призрел их Бог» (Исх. 2, 23—25).

Обратим внимание на упоминание о завете с Авраамом, Исааком и Иаковом. Как будто перекидывается мостик между теми делами далекой древности и нынешней ситуацией.

Призвание против воли. Во-вторых, Моисей призван не только после того, как навсегда отказался от своих планов, убедившись в их неосуществимости, но более того — *вопреки* его активному нежеланию и отказу идти в Египет для этой миссии. Именно такое значение имеет упрямство Моисея, как оно подробно представлено в диалоге призвания:

⁷ Бартеlemi Д. Бог и Его образ (очерк библейского богословия), Copyright 1963, Les Editions du Cerf — Paris, С. 79.

«Кто я, чтобы мне идти к фараону и вывести из Египта сынов Израилевых?» (Исх. 3, 11);

«А если они не поверят мне, и не послушают голоса моего, и скажут: «не явился тебе Господь?»» (4, 1);

«О, Господи! Человек я не речистый, и таков был и вчера, и третьего дня, и когда Ты начал говорить с рабом Твоим: я тяжело говорю и косноязычен» (4, 10)

«Господи! пошли другого, кого можешь послать» (4, 13).

Это призвание *против* воли означает не что иное, как идею властной инициативы Бога в делах спасения: все совершается и имеет успех, потому что это делает Бог, — даже там, где, кажется, по человеческим меркам дело обречено на неудачу. Подобных примеров мы можем встретить в Библии множество: судья Гедеон (Суд. 6, 15), победивший неприятеля, количественно превосходившего его ополчение в сотни раз, царь Саул (1 Цар. 9, 21), юный пророк Иеремия (Иер. 1, 16).

§ 15. Откровение у неопалимой купины

Главным же в истории призвания Моисея было то, что ему открыл Бог о Себе Самом. Это знаменитый эпизод у несгорающего куста, или, выражаясь по-славянски, неопалимой купины.

Этот несгорающий куст стал, во-первых, образом богоявления Моисею, во-вторых, образом явления Бога человеку, когда в огне Божества человек не только «не сгорает», но и удостоивается откровения. В-третьих же, в новозаветной перспективе, это образ наивысшего богоявления — боговоплощения через Пресвятую Деву Марию, прообразом Которой и является неопалимая купина.

Вступив в диалог с Моисеем, Бог прежде всего называет Себя. Это не имя, а напоминание, самоидентификация:

«Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3, 6).

После чего Бог приказывает Моисею идти в Египет, чтобы вывести оттуда Израиль. Но Моисей спрашивает:

«Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им?» (Исх. 3, 13).

Далее в русской Библии мы читаем:

«Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх. 3, 14)

Вопрос Моисея. Сначала попытаемся понять, что стоит за вопросом *Моисея*. А затем уже остановимся на божественном ответе.

Мы уже отметили, что память о Боге, говорившем с праотцами Авраамом, Исааком и Иаковом, для евреев в Египте и для Моисея была священным преданием. Но перед ними стоял вопрос: кем, каков был этот Бог (кроме того, что Он был Богом их отцов); будет ли Он иметь с ними такие же особые отношения, как и с патриархами. Поэтому Моисей и спрашивает у Бога о Его имени: «Что сказать мне им?»

Но вопрос Моисея имеет за собой и другой, гораздо более богатый фон, предысторию, контекст, чем просто желание познакомиться и узнать, каким образом, с каким именем обращаться к Богу.

Чтобы понять это, нужно уяснить, что значило на Древнем Востоке имя вообще.

В те времена имя считалось символом личности, то есть между именем и его носителем существовала неразрывная связь, как между существенными частями единого целого. Считалось, что знание имени давало власть над именуемой вещью или личностью.

«“Истинное” имя личности, как и имя любого предмета, для магически мыслящего человека — не просто обозначение. Имя — сущность личности, извлеченная из ее реальности, так что личность одновременно присутствует и в реальности и в имени-сущности. В нем личность пребывает таким образом, что каждый, знающий истинное имя и умеющий произнести его должным образом, может обладать личностью, осилить ее. Сама личность недоступна, она оказывает сопротивление, но в имени она становится доступной, произносящий его располагает ею»⁸.

Примером может служить наречение Адамом животных именами в знак господства над ними (Быт. 2, 19).

⁸ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

По тем же причинам Бог меняет имя Авраму на Авраам (Быт. 17, 5) Саре на Сарру (Быт. 17, 15) — в знак избрания и установления особых отношений с ними, особых прав на них.

Наконец, Бог меняет имя Иакову (Быт. 32, 28), о чем позднее говорится у Исаяи:

«Я назвал тебя по имени твоему; ты Мой» (Ис. 43, 1).

Понятно, что особое значение на Древнем Востоке имело знание имени того или иного божества. Люди не сомневались, что человеческую жизнь таинственно окружали и определяли различные божественные силы. Если человек не знал, с каким божеством он имел дело, т.е. если он не знал имени божества и не имел возможности его призвать, это вызывало у него сильное беспокойство. Без имени невозможен был культ, как средство воздействия на божество (для умилоствления, если это злое божество, или для выполнения просьбы, если это божество-покровитель). Именуемый или призываемый посредством известного имени бог обязательно должен был услышать того, кто его призывает или произносит его имя. Конечно, это имело магическое значение. Часто высшие божества Востока имели множество имен-заменителей, за ширмой которых скрывалось подлинное, таинственное имя, — чтобы остаться верховным и неподвластным. Мардук, верховное божество Вавилона, имел пятьдесят имен. В египетской мифологии мы тоже встречаем мифы, связанные с именами божеств, например, Ра. Амон имел много имен, но настоящее имя было сокрыто из боязни, что человек с помощью знания имени возьмает власть над ним.

В Библии мы встречаем эпизоды, когда Бог отказывается называть Свое имя в знак своей неподвластности человеку и непознаваемости (Быт. 32, 29; Суд. 13, 18).

Итак, имя — это символ личности и, следовательно прямой путь к ее познанию.

Ответ Бога. Разница текстов. Именно в описанном контексте нужно понимать вопрос Моисея об имени Божиим.

Что он слышит в ответ?

Привычный нам русский перевод ответа Бога «Я есмь Сущий» не вполне соответствует еврейскому оригинальному тексту. Эта разница восходит к различию между еврейским текстом и

греческим переводом LXX. Ниже мы разберем эту разницу и ее причины, но при этом будем помнить, что оба текста имеют равный авторитет, часто как будто взаимодополняя друг друга, как в этом, так и в других случаях.

§ 16. Еврейский текст Исх. 3, 14

Здесь ответ Бога более парадоксален. С одной стороны, Бог отвечает и формулирует Свое имя в описанном выше, в связи с вопросом Моисея контексте, а с другой стороны, вызываяще вопреки ему:

Ehje asher ehje (эхе ашер эхе), где оба *ehje* — одно и то же 1-е л. ед. ч. глагола *быть* — *Я есмь*; *asher* — относительное местоимение *который*.

Как видим, русский перевод («Я есмь Сущий») уже чисто схематически не соответствует еврейскому. Дословно еврейскую фразу можно перевести так:

«Я есмь Который Я есмь», или «Я есмь Тот, Который Я есмь».

Что означает этот ответ?

Отказ ответить. Прежде всего в ответе Бога слышится отказ открыть Свое имя. Это все равно, что на вопрос «как Вас зовут?» ответить: «Как зовут, так и зовут».

Бог отказывается открыть Свое имя, т. е. Свою сущность. Это отказ, напоминающий тот, которым Он уже ответил в свое время Иакову, а также отказ помещать Свое имя в магический контекст, сделать его орудием магического культа. То есть сама постановка вопроса Моисеем не устраивает Бога. Для Имени Божия, как для любого слова, понятия, в любом случае нужен контекст, но он — абсолютно иной, Израиль и Моисей им не располагают. У Израиля нет опыта, благодаря которому он мог бы понять Имя Бога по существу. Этот опыт и этот контекст — впереди. Поэтому все-таки здесь не только отказ.

Содержательный ответ: обетование Присутствия. Форма, в которой здесь стоит архаичный еврейский глагол *hajah* (*хайа*), *быть*, означает, с одной стороны, бытие само по себе, а с другой стороны, что очень важно, бытие как *присутствие*: здесь, рядом с кем-то, в отношении к кому-то. Между прочим такой оттенок глагол *быть* может иметь и в русском языке. Одно дело, когда он

выполняет роль обычной грамматической связки, которую чаще всего опускают («Эта книга [есть] интересная»), а другое дело — когда этот глагол означает присутствие, наличие чего-либо или кого-либо: «У вас есть книга? — Есть».

Иначе говоря, более точно и буквально, хотя и в ущерб грамматике и стилю, на русский язык мы можем перевести этот ответ так:

«Я есмь Тот, Который Я *присутствую*».

Кроме того, о Присутствии здесь говорится не в описательном, внешнем, статичном смысле. Здесь имеется в виду Присутствие, которое можно понять, испытать, только *пойдя* за Богом. Невозможно говорить *о* нем, нужно войти *в* него. Поэтому ответ устремлен и в будущее. Нужно создать тот самый контекст, религиозный опыт, в которых только и может существовать это Имя, но которых еще нет. Для этого нужно тронуться с места и пойти *за* Богом — Имя содержит такой призыв. В этом состоит динамика ответа и в ней уже заложена динамика Исхода, о которой мы говорили выше. В общем, еще более точно ответ Бога можно перевести:

«Я есмь Тот, Который Я *буду* (присутствовать)».

Священная тетраграмма. Нетрудно увидеть, в чем уникальность этого Имени, его непохожесть на все остальные имена, статичные обозначения. Будучи личным глаголом (что с точки зрения грамматики немислимо для имени), оно должно менять свое грамматическое лицо. Произнося его о Самом Себе, Бог говорит: Я есмь, Я присутствую, Я буду присутствовать (евр. *ehje*, точнее четыре еврейские согласные, с огласовкой читаемые как *ehje*). Если же Бога именует кто-то другой — Моисей или народ, — то Имя меняет свою личную форму и принимает 3-е лицо. Так появляется другое сочетание четырех еврейских согласных — Священная тетраграмма, которую латинскими буквами можно передать как JHWH. В огласовке, скорее всего, они читаются как *Яхве (Jahweh)*.

«Он есть», «Он присутствует», «Он будет присутствовать», — все это спектр возможного перевода Имени, содержанием которого является обетование Божьего Присутствия среди народа.

Везде, где в еврейской Библии встречается Священная тетраграмма, она означает Бога, открывшегося Моисею и через него — народу, как Бога присутствующего. Именно поэтому это Имя так дорого Ветхозаветному Израилю. Оно является объектом хвалы и путем общения с Богом в молитве и богослужении («Хвалите Имя Господне», Пс. 134, 1). К этой теме мы вернемся, когда, например, будем говорить о псалмах.

Имя и народ Божий. Вся дальнейшая история ветхозаветного Израиля была жизнью в познании смысла откровенного Имени. Ведь оно обещало Присутствие Бога, что означало спасение и жизнь.

«За то, что он возлюбил Меня, избавлю его; защищу его, потому что он познал имя Мое» (Пс. 90, 14).

Каждый раз, когда произносилось Имя, переживалась личная встреча с Живым, присутствующим Богом. Поэтому 3-я заповедь Декалога запрещает произносить его всуе, напрасно. В дальнейшем Имя окружается таким почитанием, что его даже не смеют произносить. При громком чтении его заменяют наименованием *Адонай* — «Господь мой» — и произносят благословение⁹.

Трудность перевода. При переводе Библии с еврейского языка бессмысленно оставлять Священную тетраграмму перевода: как *Яхве* или, по другой огласовке, менее вероятной, как это делают свидетели Иеговы — *Иегова*. Это означает поставить его в один ряд с иностранными именами Зевс, Юпитер или Николай, Александр, об оригинальном значении которых мы не задумываемся, называя ими языческих богов или людей. Можно было бы передать это Имя по смыслу, — например, *Он есть*.

Во многих современных западных переводах Исх. 3, 14 дается точное соответствие еврейскому тексту и по форме, и по смыслу. Имя Божие, стоящее в 1-м лице, то есть когда его произносит Бог, иногда выделяется большими буквами:

«I Am who I Am. This' he added 'is what you must say to the sons of Israel: I Am has sent me to you» (JB).

⁹ Очевидно, в этом кроется причина того, что постепенно забылась изначальная огласовка священной тетраграммы, так что об этом можно только догадываться и выдвигать различные предположения (Яхве, Иегова и т.п.).

«JE SUIS QUI JE SERAI¹⁰. Il dit: Tu parleras ainsi aux fils d'Israël: JE SUIS m'a envoyé vers vous» (ТОВ).

Дословно это можно перевести так:

«Я ЕСМЬ, КТО Я ЕСМЬ (или БУДУ). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Я ЕСМЬ послал меня к вам».

Что же касается священной тетраграммы, то в современной библеистике, а также в некоторых современных западных переводах, используется написание тетраграммы в латинской транскрипции — JHWH.

В славянском же и русском переводах судьба Имени пошла по другому пути. И здесь нужно отметить два разных момента.

Во-первых, еврейскому тексту не вполне соответствует, как формально, так и по смыслу, перевод Исх. 3, 14 в нашей Библии.

Во-вторых, везде, где в других местах в еврейской Библии стоит священная тетраграмма, означающая Бога (а таких случаев в Ветхом Завете — около 6700), в славянском и русском переводах стоит совершенно другое по смыслу слово — *Господь*. Откуда оно появилось?

§ 17. Греческий текст Исх. 3, 14

«**Сущий**». В греческом переводе LXX Исх. 3, 14 выглядит так: Ἐγὼ εἼμι ὁ ὢν (подлежащее — связка — именная часть сказуемого в форме причастия от глагола *быть*).

В славянской и русской Библии это переведено вполне точно:

«Аз есмь Сый» и «Я есмь Сущий».

Нетрудно заметить, что при таком переводе по сравнению с еврейским текстом что-то теряется, а что-то, наоборот, появляется новое.

Перевод LXX приобщает Имя, которое в еврейском тексте содержит предельно конкретное и жизненно важное обетование Присутствия здесь и сейчас, к миру греческой мудрости и превращает его в философское ὁ ὢν (Сущий), означающее вечное, самодостаточное, неизменное, абсолютное бытие Божие. И это касается не только данного стиха.

¹⁰ Интересно, что здесь *быть* стоит в будущем времени — *буду*.

«В переводе LXX имеет место взаимодействие греческой и еврейской мысли. С одной стороны, греческие слова восприняли новое значение под влиянием тех еврейских слов, переводом которых они являлись <...> С другой стороны, тексты Ветхого Завета были приобщены к греческим идеям, которые не были родными для Ветхого Завета. Ярчайшим примером этого является Исх. 3, 14»¹¹.

Конечно, и в еврейском тексте можно услышать утверждение о монополии на бытие. Это отозвалось позже, когда пророки, осуждая идолопоклонство, утверждали о ничтожности, пустоте идолов по сравнению с бытием Бога:

«Но вы ничто, и дело ваше ничтожно; мерзость тот, кто избирает вас» (Ис. 41, 24; ср. 43, 10).

Но, во-первых, еврейскому тексту вообще чуждо отвлеченно-философское мышление, а во-вторых, «какой смысл для запуганных, несчастных людей имели бы рассуждения о вечном и необходимом существовании Бога? Им, как и их столь же робкому вождю, нужно уверение не просто в Бытии Божиим, но в Божием «бытии-с-ними»¹².

В лице этих двух текстов как будто встретились и поспорили философия и опыт общения с Живым Богом-Личностью. Но, как оказалось, это столкновение в существе своем искусственно. Ведь и тот, и другой смыслы отражают истину и важны, хотя и по-разному. Здесь пересекаются те две антиномичные стороны Божественного Откровения, о которых говорит все Священное Писание. Так, с одной стороны, Бог остается трансцендентным Существом. «Человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33, 20; ср. Быт. 32, 30; Суд. 13, 22; Ис. 6, 5). Бог вечен, непознаваем, самодостаточен в Своем бытии. Он — источник бытия, источник жизни. Но Он открывает Себя, приходит к тому, кого Сам избрал и с кем заключил завет, чтобы всегда присутствовать.

Эта разница двух текстов, отражающая указанную антиномичность, и дала повод к спору о том, как это Имя переводить: то

¹¹ Barrett C.K. The New Testament Background: Selected Documents, Loldon, 1956, p.209.

¹² Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

ли акцентировать изначальный и жизненно важный смысл Присутствия, то ли подчеркивать философский аспект, имеющий отвлеченное значение. Ясно одно: совместить и то, и другое в одном переводе невозможно.

«**Господь**». Мы разобрали уникальное место Исх. 3, 14. Что же касается остального текста Ветхого Завета, то везде, где в еврейской Библии стоит священная тетраграмма, прямо соответствующая по смыслу Исх. 3, 14 (*Я есмь — Он есть*), перевод LXX вместо ожидаемого **וְיְהוָה** ставит **Κύριος**, означающее Господин, Владыка, Господь. Это не перевод, а явная, намеренная замена, ибо перевод LXX создавался в эпоху полного запрета произнесения Имени (III в. до Р.Х.). Славянский и русский текст вполне адекватно переводят эту замену как *Господь*. Таким образом, везде, где в русской Библии в Ветхом Завете мы встречаем *Господь*, — в еврейском тексте в подавляющем большинстве случаев стоит священная тетраграмма, Имя Божие.

Попутно напомним еще раз, что за словом *Бог* в греческой Библии стоит **Θεός**, а в еврейской — *Elohim*.

В латинском тексте *Господь* соответствует *Dominus*, а в новых языках — *Lord, Seigneur, Herr*, а имени *Бог* соответствуют *Deus, God, Dieu, Gott*.

Православный литургический комментарий. Имя Божие, выраженное в традиции LXX, присутствует в православном богослужении, где оно, как и в Ветхом Завете, является дверью к познанию Бога и к молитвенному общению с ним. Например, короткий заключительный возглас, начинающийся с Имени:

«Сый, благословен Христос Бог наш...»

Или евхаристическая молитва из Литургии свт. Василия Великого, тоже начинающаяся с Имени:

«Сый, Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю поклоняемый!..»

На иконах Спасителя на нимбе часто можно видеть три буквы **וְיְהוָה**. Это знак божества Иисуса Христа и Его посланничества от Отца — знак, восходящий к Новому Завету, прежде всего, к Евангелию от Иоанна, где Имя Божие (в греческом эквиваленте **Ἐγὼ ἔμι**) последовательно используется как термин для

выражения посланничества Сына Божия в мир и Его единства с Отцом.

§ 18. Исход — первый опыт познания Имени

Назвав свое имя как «Я есмь», «Я присутствую», точнее, «Я буду (присутствовать)», Бог тем самым позвал Свой народ в путь за Ним. Только в этом пути можно познать, каков Бог на самом деле, иначе ответ «Я есмь Тот, Кто Я есмь» так и останется бессодержательным отказом ответить.

Откликнувшись на этот призыв Бога идти, народ сразу же испытал верность и истинность Слова Божия, обещавшего Свое Присутствие. И это Присутствие стало спасительным и освобождающим. Иначе говоря, в Исходе Бог начал раскрывать содержание Своего имени. Это был первый, а потому уникальный, но не последний опыт такого рода.

Обратимся вновь к истории Исхода, прочитав ее как историю раскрытия содержания Имени Божия.

С самого начала истории Исхода непрерывно повторяется фраза: «и узнаете, что Я Господь, Бог ваш» (Исх. 6, 7; 7, 17; 8, 22; 10, 2; 16, 12 и др.). При этом нам обязательно нужно помнить, что за русским переводом *Господь* скрывается священная тетраграмма *JHWH* (*Он есть, Он присутствует*):

«... и вы узнаете, что Я — *JHWH*, Бог ваш».

Эта фраза обычно стоит после обещания какого-то конкретного деяния (имеется в виду или Исход в целом, или, например, одна из казней египетских).

Интересно, что таким же образом говорится и о египтянах — врагах:

«Тогда узнают все Египтяне, что Я *JHWH*, когда простру руку Мою на Египет и выведу сынов Израилевых из среды их» (Исх. 14, 4; ср. также 7, 5; 14, 18).

Состязание *JHWH* с фараоном. Что касается египтян и особенно фараона, то в истории Исхода им отведена особая роль.

Кем осознавал себя фараон, и как он представлен в Библии? Фараон согласно египетской религии был не просто наместником верховного божества (как во многих царствах Древнего Восто-

ка), а самим богом — воплощением верховного солнечного бога (Амон-Ра), которому должны служить все народы. В том числе, конечно, и евреи, жившие на территории Египта. И вот приходит некто по имени Моисей и говорит:

«Так говорит ЯХВЕ, Бог Израилев: отпусти народ Мой, чтоб он совершил Мне праздник в пустыне» (Исх. 5, 1).

Фараон воспринимает ЯХВЕ как какое-то диковинное имя нового, незнакомого божества. Правда, не так важно, что оно незнакомо, — беспокойство фараона вызвало то обстоятельство, что этот Бог требует отпустить народ Израиля, который должен служить богу-фараону. Для фараона это — вызов. Поэтому он отказывает:

«Кто такой ЯХВЕ, чтоб я послушался голоса Его и отпустил [сынов] Израиля? я не знаю ЯХВЕ и Израиля не отпущу» (Исх. 5, 2).

Фараон задает вопрос в том контексте, от которого совсем недавно отказался Бог в диалоге с Моисеем. Господь — не такой, как боги Египта.

«Если каждый бог Египта или Месопотамии, Ханаана или Греции имеет свою «биографию», т. е. историю своего происхождения (генеалогию, играющую столь важную роль, например, у Гесиода), браков, подвигов, побед и страданий («страстей»), то у ЯХВЕ ничего подобного нет, причем не просто нет, но быть не может, и эта принципиальная невозможность подчеркивается в текстах вновь и вновь (уже в постбиблейских текстах один мидраш в насмешку над фараоном заставляет его задавать вопросы о Яхве: молод ли он? стар ли он? сколько городов он победил?; соль рассказа — в полной неприменимости таких вопросов к объекту, а косвенно — в несовместимости двух типов мифа)»¹³.

И далее начинается состязание, борьба между фараоном и Господом, как будто между двумя равными богами-соперниками, борьба, в которой Моисей и Аарон — лишь орудия. Единственным воином является Господь, борящийся за свой народ. В хвалебной песни Моисей назовет Господа «мужем брани» (Исх. 15,3), то есть воином.

¹³ Аверинцев С. С. Иуданстическая мифология. // МНМ. Т. 1. М. 1980, С. 588.

Однако эта борьба — мнимая борьба. Ведь фараон — ложный бог, претендующий на божественность. Господь *снисходит* к этой борьбе, чтобы посрамить фараона. За право владеть народом Израиля с Богом борется какой-то другой бог, который на самом деле не бог.

Фараон — не бог, но он олицетворяет собой всю богоборческую сущность мира вне познания истинного бога. Именно поэтому фараон не назван по имени — мы можем только догадываться, был ли это Рамсес II или, скорее всего, Мернептах, правивший в 1234—1215 г. до Р. Х. Это образ, ставший для Библии и Церкви общим. Фараон — некое олицетворение зла в его противостоянии Богу.

Православный литургический комментарий. Из Акафиста Пресвятой Богородицы:

«Радуйся, Море, потопившее фараона мысленного...»

Всемогущество Бога. Все на самом деле происходит только потому, что Бог всемогущ. Правда, этот наш абстрактный термин — *всемогущий* — ни разу не употребляется. Рассказ об Исходе употребляет другие, более наглядные и образные выражения: «рукою крепкою» (Исх. 3, 19; 13, 3), «мышцею простертою» (Исх. 6, 6), «мышцею высокою» (Втор. 4, 34).

«Народ Мой»; «Сын Мой». Господь вел эту борьбу, чтобы вывести, освободить народ Израиля и сделать Своим, то есть Божиим. Выражение «народ Мой» встречается много раз в этой истории. Бог *приобретает* Себе народ, берет в удел, в собственность. Более того, Он называет Его Своим сыном и борьбу ведет как за Своего сына.

«И скажи фараону: так говорит Господь [Бог Еврейский]: Израиль *есть* сын Мой, первенец Мой; Я говорю тебе: отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне служение; а если не отпустишь его, то вот, Я убью сына твоего, первенца твоего» (Исх. 4, 22—23).

Несколько веков спустя пророк Осия скажет слова Бога:

«Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (Ос. 11, 1).

А в Евангелии от Матфея это пророчество Осии отнесено к Иисусу, когда Он, будучи младенцем, был в Египте (Мф. 2, 15).

Так, Израиль как сын Божий становится прообразом Христа — Сына Божия, в Котором мы все получаем удел быть чадами Божиими (Ин. 1, 13).

Спасение как пощада. Само событие Исхода, то есть бегства из Египта, происходит в Пасхальную ночь. В чем смысл Пасхи?

Точное значение глагола *psh* (Исх. 12, 13. 23. 27) ясно из контекста: «проходить мимо» или «щадить».

Сыны Израиля должны заклать агнца и помазать его кровью перекладину и косяки дверей их домов. Когда Господь увидит кровь на перекладинах и косяках дверей, Он не попустит губителю войти в эти дома.

Происходит праведный суд Божий, посреди которого Бог *щадит* Израиль. Это суд, который совершается над всей страной — Господь милует одних и поражает других.

«А Я в сию самую ночь пройду по земле Египетской и поражу всякого первенца в земле Египетской, от человека до скота, и над всеми богами Египетскими произведу суд. Я Господь» (Исх. 12, 12 Р).

Бог вырывает Израиль из смерти.

Спасение как искупление. В песни Моисея говорится об Израиле как о народе, который Бог *приобрел*, или *стяжал* (Исх. 15, 16; ср. Пс. 73, 2).

Особого внимания здесь требует использование понятия искупления, которое в поздние времена стало доминирующим. С понятием искупления связаны термины, изначально не относившиеся к богословию. Это были термины скорее юридические — как обозначение выкупа того, кто несвободен (может быть, «освобождение», «избавление»), или избавления того, кто является чьей-то изначальной собственностью, но попал, например, в рабство. Таким образом, восстанавливается нарушенное право владения. Идея «выкупа» рассматривает событие Исхода не в военном аспекте, а как освобождающий *законный* акт Господа.

Факт-символ. Важной и, наверное, самой древней частью повествования об Исходе является рассказ об уничтожении войска фараонова и переходе через Чермное море.

Последний факт (переход через море) — сам по себе, как событие, может быть, и не столь значителен, но это факт-символ. Это факт, который как раз и символизирует рождение Израиля в

смысле избавления его от верной смерти. Перейдя море, Израиль стал другим. Назад дороги нет. В этой связи знаменательна параллель с новозаветным крещением, смысл которого ап. Павел истолковывает как прохождение «сквозь море» от смерти к жизни, к тому питию и пище, которые суть Христос.

«Отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питие: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос»
(1 Кор. 10, 1—4).

Масштабы Исхода. Память об Исходе как о рождении Израиля сохранялась даже в кратких формулах («Господь вывел Израиль из Египта»), имевших характер исповедания веры. Масштаб этого события трудно переоценить. В самой Библии оно ставится на один уровень с таким событием непревосходимого масштаба, как творение мира. И там и там действовало всемогущее Слово Божие.

«Грозно рек морю Черному, и оно иссохло; и провел их по безднам, как по суше» (Пс. 105, 9).

Точно так же, как Он сказал водам еще при сотворении мира:

«И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и отделяет она воду от воды. (И стало так.) И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердь, от воды, которая над твердь. И стало так» (Быт. 1, 6—7).

Пророку Исайе (Девтероисайе) виртуозно удавалось сочетать эти две, кажется, разные темы:

«Так говорит Господь, искупивший тебя и образовавший тебя от утробы матерней: Я Господь, Который сотворил все, один распростер небеса и Своею силою разостлал землю» (Ис. 44, 24).

К этой теме мы в свое время еще вернемся.

Таким образом, событие Исхода приобретает значение не просто давней, древней истории, а *первоистории*.

III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ ЗАВЕТА И ДЕКАЛОГ. ЖИЗНЬ В ПОЗНАНИИ ИМЕНИ

И все-таки не только лишь событие Исхода как спасения, освобождения, бегства из рабства и рождения народа составляет истоки и смысл Священной истории Ветхого Завета. Исход был не только *из, откуда-то*, но и *в, куда-то*. Без этой своей цели, без будущего Исход не имел бы никакого смысла. Этой целью и этим будущим была жизнь с Богом, Который захотел присутствовать и жить среди Своего избранного народа. Так мы неизбежно переходим к другой части предания о начале, неразрывно связанной с первой. Это предание о заключении Завета и о его содержании.

Сразу обратим внимание на упомянутые две составляющие этого предания, которое также находится прежде всего в Книге Исход вслед за повествованием об Исходе (начиная с гл. 19). Во-первых, сам факт заключения Завета, а также события и действия, с ним связанные, и во-вторых, Слова, с которыми Бог обращается к Своему народу и которые должны быть руководством к жизни.

§ 19. Заключение Завета

В третий месяц по Исходе из Египта Израиль приходит в Синайскую пустыню (Исх. 19, 1). Народ располагается палаточным лагерем (станом) против горы. Вновь гора, как в случае с неопалимой купиной и во многих других случаях, становится местом богоявления — одного из самых впечатляющих во всем Ветхом Завете. Как Бог неприступен и непознаваем, так и гора неприступна, окружена пламенем и дымом при громах и трубных звуках. В довершение всего вокруг нее Моисей проводит черту, чтобы никто не мог прикоснуться к ней. Но Бог с этой горы желает обратиться к народу со Словом и, более того, поселиться среди народа, в палаточном лагере.

Роль Моисея. Посредническую, то есть пророческую роль здесь вновь выполняет Моисей. Во-первых, потому что его избрал для этого Бог и даже удостоил его Своего явления (Исх. 33, 17—23; 34, 2—8). Собственно, поэтому Моисея и называет

церковное предание боговидцем, а также именно благодаря этому он вместе с Илией, удостоившимся не менее грандиозного богоявления, предстал вместе с Иисусом на горе Преображения. Во-вторых, весь народ находится в страхе и ужасе, умоляя Моисея, чтобы он сам говорил с Богом, а им бы не умереть. Моисей общается с Богом и получает от него Слова, которые будут начертаны на скрижалях и станут заповедями Закона.

Кровь Завета. В гл. 24 рассказывается, как был заключен Завет. Сначала Завет скрепляется жертвенной кровью. Ею окропляются обе стороны Завета — Бог, на языке культа представленный жертвенником, и народ со словами:

«Вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих» (Исх. 24, 8).

Трапеза Завета. Затем Моисей с семьюдесятью старейшинами Израилевыми (70 — полнота представительства) поднимается на гору, чтобы предстать перед Богом, и имеют с Ним трапезу:

«Они видели [место] Бога, и ели и пили» (Исх. 24, 11).

Трапеза также означает установление, заключение Завета.

Скиния. Бог поселяется среди народа, повелев соорудить Себе Скинию — палатку или шатер, наподобие тех шатров, в которых жил Израиль в пустыне:

«И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их» (Исх. 25, 8).

В Скинии обитает Господь, точнее Его слава, то есть обещанное Присутствие, в виде облачного столпа (Исх. 40, 34).

Скиния располагается в центре израильского палаточного стана.

Синайское законодательство. Главным же во всей этой истории является то, что Бог обратился к Своему народу со Словом, которое должно стать для него законом жизни. И действительно, глава 20 Книги Исход открывает собой объемный, многослойный, сложный свод правил и предписаний самого разного характера — юридического, культового, бытового... Этот свод растягивается до конца Книги Исход, объемлет собой всю книгу Левит и захватывает 10 глав Книги Чисел и составляет, таким образом,

центральную часть Пятикнижия, почему оно и называется Законом (Торой).

Различные части этого законодательства имели различную предысторию (например, древнейшей частью считается т.н. Книга Завета в Исх. 21—23). Свою окончательную редакцию большая часть всех этих правил получила в эпоху после Вавилонского плена, когда священники заново переписали Священную историю Израиля (см. ниже).

§ 20. Декалог

Но есть один ряд заповедей, который выделяется из всего Закона. Во-первых, уже тем, что с него начинается все законодательство. А во-вторых, тем, что заповеди эти — нравственного и притом непреходящего, универсального, общего значения. Это Декалог или Десять Речений, Десять Слов — Десятисловие. В Пятикнижии он представлен в двух немного отличающихся редакциях: Исх. 20, 1—17 и Втор. 5, 6—21.

«Я есмь» — начало и основа Декалога.

«Я (есмы) Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20, 2—3).

Декалог начинается не с императива «Да будет» или «Да не будет», но с «Я есмь», то есть с напоминания об Имени. Он вновь говорит: Я — ЯНВН («Он есть», скрытое за русским переводом *Господь*), Бог твой.

Немедленно вслед за Именем идет напоминание о том первом опыте, когда обещание, скрытое в Имени, начало сбываться — в Исходе из Египта Бог действительно явил Себя как присутствующий.

«Ты». «Ты» всех десяти заповедей (т.е. обращение к Израилю во 2-м лице ед.ч.) адресовано и к Израилю как к народу, и к отдельному израильтянину. Израиль — как будто личность, с которой Бог заключил особый союз, близкий союз-завет.

Это особенно будет ясно, если сравнить звучание «Который вывел *тебя* из земли Египетской...» и *ты, тебя* любой из заповедей. В первом случае скорее слышится обращение к целому народу как будто к личности, а во втором — к отдельному человеку.

Вообще на «ты» обращался Бог к Израилю в те времена, когда еще не вычленилось обращение Бога к индивидууму. Свое ясное выражение это обращение Бога к индивидууму нашло в более поздние времена, например, в литературе Премудрости (Притч. 7, 1 и др.), а также в Псалмах.

Заповеди — следствия Имени. После напоминания или самопредставления, открывающего Декалог, следует перечисление того, что немислимо в свете этого откровения. Внутренняя логика здесь такова: Я есмь ЯНВН, Бог Твой... Тем самым «автоматически» исключаются не только другие боги, но и такие вещи, как почитание кумиров, убийство, прелюбодеяние и т. д. Все то, что перечисляется в заповедях, не может иметь места перед Богом, Который вывел тебя из рабства и отныне присутствует всегда рядом с тобой, среди тебя. В противном случае, если ты будешь делать это, «Я — не Бог твой, и ты — не Мой народ» (ср. Ос. 1, 9), и Завет будет нарушен и поруган.

Показательно, что в еврейском тексте глаголы стоят не в форме отрицающего Imperativus, а в Indicativus с отрицательной частицей:

«Ты не будешь иметь других богов...
Ты не будешь делать себе кумира...
Ты не будешь употреблять имени ЯНВН напрасно...
Ты не будешь убивать...» и т. д.

Иными словами, перед нами не заповеди в тривиальном смысле слова (как повеление, Imperativus), а просто перечисление того, что невозможно в Завете с ЯНВН. Поэтому Десять Заповедей еще называют Декалогом — Десятью Словами или Речениями.

В этой связи, прежде чем мы приступим к разбору заповедей Декалога, интересно заметить, как «Я — Господь» (ЯНВН) выступает в качестве безусловного обоснования и многих других предписаний. Вот лишь немного примеров:

«Не крадите, не лгите и не обманывайте друг друга. Не клянитесь именем Моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего. Я Господь Бог ваш.

Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра. Не злословь глухого и пред слепым не клади ничего, чтобы преткнуться ему; бойся Господа Бога твоего. Я Господь Бог ваш.

Не делайте неправды на суде; не будь лицеприятен к нищему и не угоджай лицу великого; по правде суди ближнего твоего. Не ходи переносчиком в народе твоём и не восставай на жизнь ближнего твоего. Я Господь Бог ваш.

Не враждуй на брата твоего в сердце твоём; обличи ближнего твоего, и не понесешь за него греха. Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь Бог ваш» (Лев. 19, 11—18).

Таким образом, все заповеди, весь Закон, не только Десяти-слобие, не требуют какого-либо еще обоснования (например, одна с помощью другой, как в государственных законах), потому что для них всех есть одно и то же повторяющееся обоснование: «Я — Господь (JHWH)». Он — истинен, поэтому и Закон Его и Заповеди Его — истинны (Пс. 118, 86. 138. 142). Иным словами, Закон — не относительные установления, чем-то обусловленные (временем, средой, ситуацией и т. п.), он основывается на Самой неизменной природе Бога, которая истинна и является источником блага.

Итак, разберем Десять Речений в том их порядке, в котором они следуют в Священном Писании.

I заповедь.

«Да не будет у тебя других богов предлицем Моим» (Исх. 20, 3).

Прежде всего исключаются «другие боги». Менее общие и, как считают, более древние формулировки:

«Приносящий жертву богам, кроме одного JHWH, да будет истреблен» (Исх. 22, 20).

«Ты не должен поклоняться богу иному, кроме JHWH» (Исх. 34, 14).

Не только поклонение и жертва — исключена всякая форма контакта с другими богами.

Обратим внимание на оборот «пред лицом Моим» (букв.: Мне в лицо). Это типичная для библейского языка манера выражения — антропоморфизм. Мы бы сказали: «в Присутствии Бога». Но библейский еврейский язык лишен абстракций — в нем все конкретно и наглядно, так что даже о Боге можно говорить только образами этой конкретики и наглядности. Это выра-

жение напоминает, что все делаемое Израилем, происходит перед лицом, в Присутствии ЯНВН. Израиль не может избежать Присутствия своего Бога.

В этом первом и основном требовании содержится призыв идти только за своим Богом и доверять только Ему, не уделяя внимания никаким другим богам, даже если они где-то у кого-то, может быть, и есть. Сейчас вопрос о бытии этих других богов не ставится. Требуется безоговорочная верность и доверие *своему* Богу. Поэтому в 1-й заповеди стоит акцент не на «да не будет», а, скорее, на «у тебя». Т. н. абсолютный монотеизм, смеющийся отрицать само существование других богов, кристаллизуется в истории Израиля позднее (во времена Вавилонского плена). Сейчас мы об этом абсолютном или теоретическом монотеизме с легкостью рассуждаем, тогда как жизненно важнее к нему подойти после опыта верности своему Богу, Который потом оказывается единственно истинным и Творцом всего сущего (именно такой и была последовательность Ветхозаветного откровения — от своего Бога к Единому Богу-Всемогущему Творцу).

Под другими богами подразумеваются не только языческие божества (например, Египта или Ханаана), но и все, что претендует на господство, будь то политические силы (богами, как царскими титулами, именовали себя многие правители Древнего Востока) или какие-либо другие авторитеты и ценности (Ср. Пс. 81).

II заповедь.

«Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20, 4—6).

Древнейшая форма заповеди выглядит так:

«Не делай себе богов литых» (Исх. 34, 17).

Или:

«Проклят, кто сделает изваянный или литой кумир, ... и поставит его в тайном месте!» (Втор. 27, 15).

Вторая заповедь тесно связана с первой и из нее вытекает. Если в первой заповеди говорится как бы извне — об уникальности и единственности ЯХВН как Бога (для тебя), то здесь, во второй заповеди, говорится изнутри — о том, что ЯХВН — вообще *иной* и ни на кого не похожий и ни с кем не имеющий ничего общего.

«Во всем творении нет такого существа, которое могло бы дать аналогию Богу Израиля или быть Его символом. Перечисляются три этажа космоса. Ни солнце, луна или звезды на небе; ни силы жизни и плодородия на земле; ни чудовища хаоса и бездны не могут дать представления о сущности ЯХВН. Он принципиально отличен от мира тварности. Он остается всегда вне постигаемости человеком»¹⁴.

«Не делай себе кумира и никакого изображения...»

В самой глубине речь здесь идет не столько о статуях, сколько о ментальных или сентиментальных образах, которые человек создает себе в качестве божества. Конечно, человек не может обойтись без изображения, без всякого образного понятия о Боге. Но образ, зафиксированный в материи (в камне, в красках и т. п.) — это образ прошлого, а значит, умершего, лишённого жизни. Бог Израиля — Бог жизни, Бог, зовущий Свой народ идти вперед.

Слово. Но ведь Бог общается с народом и живет среди него. Каким же *образом*? В Книге Второзакония дается пояснение, выраженное стилистически не очень гладко, ради того, чтобы подчеркнуть главное:

«... И говорил Господь к вам [на горе] из среды огня; глас слов [Его] вы слышали, но образа не видели, а только глас» (Втор. 4, 12).

Вообще, Книга Второзакония этому уделяет особое внимание: Бог присутствует и является Своему народу в Слове и *только* в Слове. Это единственная и самая точная и адекватная форма откровения и общения с народом. Израиль же должен слушать: «Шема Израиль», «Слушай, Израиль» — любимое выражение Второзакония (Втор. 4, 1; 5, 1. 27 и мн. др.).

¹⁴ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

Бог-Ревнитель. Обращает на себя внимание наименование Бога *ревнителем*. Понятие «ревность» в применении к Богу — явно не термин нашей догматики. Но в Библии это дает возможность говорить о монотеизме не в абстрактно-философском смысле, а опять-таки в смысле верности своему живому личному Богу.

«Бог един и единственен и потому ревнив — быть единым есть то же самое, что быть ревнивым; постольку он может направить на человека такую энергию яростной взыскательности, которая невозможна для самого властного языческого божества. Отсюда единственный в своем роде тон, который мы сразу же ощущаем в «Десятословии», — тон безоговорочности. Обычный тип древнего законодательства (кодекс Хаммурапи, хеттские законы и т. п.) исходит из правовых «казусов» и оформляется по парадигме — «если кто-либо... то... но если... то...» Здесь нет места ни для каких «если» и ни для каких «но». Обусловленность сменилась безусловностью»¹⁵.

Золотой телец. Запрет изображать божество имеет и другие причины. Человек стремится воссоздать образ Бога в видимости, в материальности, в осязательности. Но дело не только в том, что человек хочет видимо созерцать Бога, хотя бы в рукотворных Его подобиях (статуях и изображениях). Не менее важно и другое: человеку, с тех пор, как он согрешил (ср Быт. 3, 10 — см. Введение) невыносимо постоянное око Божие, постоянная роль объекта перд взором Бога-субъекта. Вот как об этом говорит Иов:

«Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое, посещаешь его каждое утро, каждое мгновение испытываешь его? Доколе же Ты не оставишь, доколе не отойдешь от меня, доколе не дашь мне проглотить слюну мою?» (Иов. 7, 17—19)

Человек стремится избавиться от этого ощущения и сделать Бога объектом, превратив Его в идола. Идол — прирученный бог, созданный по меркам человека. Человек пытается превратить Творца в самое совершенное из своих человеческих творений.

В этом грех золотого тельца, к которому Израиль взывал:

¹⁵ Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. Т. 1. М., 1983, С. 282.

«Вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской» (Исх. 32, 4).

Золотой телец — позолоченная статуя молодого быка — обычный для Ближнего Востока тех времен символ плодотворящей мужской силы. В таком привычном образе захотел увидеть своего Бога Израиль в первые же мгновения пребывания в Завете. Рассказ об этом неслучайно идет почти сразу после Декалога. Это не просто угроза Завету, это его разрушение — Моисей, сойдя с горы, разбивает скрижали Завета...

В золотом тельце Израиль увидел не другого бога, а Своего Господа, вылепленного по своим меркам, понятным и достаточно красивым, в противоположность непонятному и невыносимому Присутствию (дымящаяся гора, исчезновение Моисея).

Когда пророки всюду применяли антропоморфные образы для проповеди о Боге, они ничуть не смущались этим и не чувствовали себя нарушителями 2-й заповеди. В проповеди пророков речь шла совсем не о культовой реальности (они, конечно, не требовали культового поклонения этим образам), а об образной передаче богооткровенных истин.

Эта заповедь, запрещающая изображения божеств, проясняет что-то из тайны самого народа Божия как странника (см. выше), который направляется к заветной цели — Царству Божию. Он не должен ни на чем сосредоточивать своего внимания, как только на обетованиях, открытых в Имени.

Запрет изображать Бога и Новый Завет (Боговоплощение). Итак, Бог отвергает *всякое* видимое Его изображение. В этом, как и во многом другом, подготовительное (педагогическое), очистительное значение Ветхого Завета: все подобные запреты расчищают место для явления Бога в единственно приемлемом для Него *видимом* образе — образе человека. Это Иисус Христос в Новом Завете:

«И Слово стало плотью...» (Ин. 1, 14)

В Прологе Евангелия от Иоанна истинность Боговоплощения утверждается именно на фоне невозможности и запрета изображать и видеть Бога:

«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 18).

Соблюдение 1-й и 2-й заповедей в Ветхозаветной истории.

Вся история Ветхозаветного культа — это борьба за соблюдение 1-й и 2-й заповедей. Особенно ревностно ее вели пророки, называя поклонение Израиля другим богам блудодейством (поэтому Бог-ревнитель), и, в конце концов, утверждая, что эти боги — не боги вовсе:

«Я Господь и нет иного» (Ис. 45, 5 слл.; 42, 10 и др.).

В этом отношении показательны отзывы о древних евреях античных историков, т. е. людей не искушенных в тонкостях внутренней жизни Израиля, но заметивших то, что бросается в глаза. Так Дион Кассий замечает:

«Евреи отличаются от остального человечества главным образом тем, что не почитают никаких других богов».

Более сильно выразился Плиний Старший:

«Евреи известны своим презрением к богам»¹⁶.

Кстати, подобное обвинение «по наследству» перешло и к первым христианам, которых в Римской империи обвиняли в атеизме, то есть в непочитании богов.

III заповедь.

«Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно» (Исх. 20, 7).

Первоначально, в более древних вариантах формулировались запреты ложной клятвы (Лев. 19, 12) и богохульства (Лев. 24, 10—16). Заповедь Декалога расширяет и обобщает эти запреты.

В этой заповеди речь идет не о Самом Боге, а о Его имени, посредством которого Он изволил открыться и явиться Своему народу. Он отринул всякие изображения, но явился в Слове и в Имени. Это Имя — не фиксированный идол, отвергнутый во второй заповеди, а живая встреча с Ним. Речь идет не о примитивном запрете упоминать имя Божие в просторечии (это слишком «мелко» для Декалога), то есть без всякого содержания, хотя мы опускаемся и до этого, а о запрете употреблять Имя со значимым, глубоким, но ложным смыслом — в магических це-

¹⁶ См. Бартелеми Д., Бог и Его образ (очерк библейского богословия), Copyright 1963, Les Editions du Cerf — Paris, С. 114.

лях, как средство или инструмент, с помощью которого человек может овладеть Богом.

В широком смысле запрет упоминать Имя Божие напрасно означает запрет профанировать Откровение Божие вообще. Ведь Откровение Божие — это то, что открыто Богом о Нем Самом и что адекватно выражено человеком.

Обвинение Иисуса Христа в богохульстве основывалось, в частности, на том, что Он говорил о Себе с помощью Имени (Ин. 8, 58—59), за что и полагалось побить камнями (Лев. 24, 16).

IV заповедь. Четвертая заповедь Декалога — одна из двух, сформулированных в положительной форме. Именно эта заповедь в своей формулировке, точнее, в обосновании различается в Исх. 20, 8—11 и в Втор. 5, 12—15:

«Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай и делай [в них] всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни [вол твой, ни осел твой, ни всякий] скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих; ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботний и освятил его» (Исх. 20, 8—11).

«Наблюдай день субботний, чтобы свято хранить его, как заповедал тебе Господь, Бог твой; шесть дней работай и делай всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему. Не делай [в оный] никакого дела, ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни раба твоя, ни вол твой, ни осел твой, ни всякий скот твой, ни пришелец твой, который у тебя, чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя [и осел твой,] как и ты; и помни, что [ты] был рабом в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою, потому и повелел тебе Господь, Бог твой, соблюдать день субботний [и свято хранить его]» (Втор. 5, 12—15).

Согласно Книге Исход, 7-й день — день покоя Божия после шести дней творения. Поэтому и твой субботний покой, евр. *шаббат* («покой») — знак почитания Бога-Творца, сотворившего мир совершенным. В Книге Второзаконие покой седьмого дня — знак твоей свободы, дарованной Богом-Освободителем. Между этими различными обоснованиями не только нет противоречия, но и есть глубокая связь, проходящая через всю Священную историю и Ветхого, и Нового Завета. Бог Израилев — это и Творец, и Ос-

вободитель (Спаситель, Искупитель). Одно без другого — творчество и свобода — в Боге невозможны. Кроме того, спасение — это *восстановление* творения, поруганного и порушенного, плененного грехом. Спасение, по-греч. *σοτηρία* — *ис-целение*, восстановление *целости*, целостности, иначе говоря, второе творение. В этом глубокое соответствие творения и спасения. Так, новозаветная история спасения — Страстная седмица — увенчана также субботой, Великой субботой покоя погребенного Христа.

Почитание Субботы, память о ней, посвящение части своего времени Богу — это почитание Бога-Творца и Спасителя.

Суббота и христианская Церковь. Соблюдаем ли мы, христиане, 4-ю заповедь, то есть почитаем ли мы субботу? В ответ на этот вопрос можно часто услышать, что в христианской Церкви почитание переносится с субботы на воскресенье. Однако это слишком упрощенный и во многом неверный ответ.

Во-первых, еще Сам Христос обвинял законников в непонимании смысла соблюдения субботы:

«Должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить?» (Мк. 3, 4)

Вопросы, так сказать, риторические — *делать должно*, но делать добро. Это делал прежде всего Христос. Делал, продолжая дело Своего Отца (Ин. 5, 17). Ведь совершенство и красота, присущие миру после шести дней творения («и вот, хорошо весьма» — Быт. 1, 31), после грехопадения были осквернены и изуродованы злом — страданиями, болезнями и смертью. Христос же совершал свои дела исцеления часто именно в субботу — чтобы указать, в чем смысл Его служения: «освободить» (Лк. 12, 13) творение Божие.

Во-вторых, христиане — это народ, празднующий «нового жития, вечного, начало», воссиявшее из гроба воскресения в день *восьмой*, то есть день после Субботы». Это подчеркивают все четыре евангелиста, начиная свои воскресные свидетельства (Мф. 28, 1; Мк. 16, 1; Лк. 24, 1; Ин. 20, 1). День восьмой — это первый день следующей недели, но он *вне* недели, потому что он — предвкушение вечности, Нового творения и Царства Божия. Его почитание невозможно без дня седьмого, как Новый Завет невозможен без Ветхого.

Таким образом, отношение к субботе в христианской Церкви такое же, как к Ветхому Завету. Это особый день, о чем свидетельствует, например, тот факт, что в Великом посту это день, отмеченный, как и день воскресный, полной Литургией и приостановкой поста в богослуженном смысле.

Наконец, соблюдение этой заповеди в любом случае состоит не столько в формальном смысле слова (в определенный день ничего не делать, а пойти в Церковь), а в том смысле, что в твоём разнообразном распорядке жизни (шесть дней по сравнению с одним днем — гораздо больше) должно быть время, когда ты вспоминаешь о своем Творце и Освободителе и обращаешься к нему в молитве.

Таким образом, 4-я заповедь говорит уже не только об отношении человека к Богу, но и том, как строить и распределять свою жизнь в соответствии с Заветом. Иными словами, внимание постепенно переходит «на землю», чтобы в следующих заповедях сосредоточиться уже исключительно на внутрочеловеческих отношениях. Неслучайно эта заповедь располагается в середине Декалога, на рубеже между заповедями о Боге и заповедями о человеке.

V заповедь.

«Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх. 20, 12).

Пятая заповедь, сформулированная тоже положительно, говорит о родителях, которых человек должен «почитать», т. е. заботиться о них. Только тогда и он воспримет от Бога долгую жизнь на земле, которую ЯНВН дал Своему народу.

Почитание родителей здесь, в контексте истории заключения Завета, выдвигается не просто как условие твоего благополучия и долголетия. Это и залог единства и преемства народа Божия не только сейчас, в настоящий момент, но и через поколения и века в его верности Завету.

VI, VII, VIII заповеди.

«Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради» (Исх. 20, 13—15).

В этих трех коротких заповедях речь идет о неприкосновенности того, что составляет ценность человека как такового: его

жизни, любви (семьи) и собственности. Сказуемые даны без дополнений. Это означает, что заповеди должны пониматься в самом всеобщем смысле. Они запрещают убийство, прелюбодеяние и кражу у *всякого* человека.

IX заповедь.

«Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» (Исх. 20, 16).

Девятая заповедь, как и десятая, касается ближнего, то есть соплеменника, а значит имеет в виду стабильность и здоровье народа Божия как *общества*, то есть как замкнутого целого. Стабильность, в частности, зависит от справедливости судопроизводства, которое, в свою очередь зависит от правдивости двух свидетелей (Втор. 17, 6; 19, 15; Числ. 35, 30; ср. Ин. 8, 17—18).

X заповедь.

«Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его,] ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его,] ничего, что у ближнего твоего» (Исх 20, 17).

Заключая собой Декалог, это предписание обретает особое звучание. Она единственная из всех запрещающая не дело, деяние, поступок, а движение сердца, помышление, вплотную приближается к Новому Завету с его Нагорной проповедью, в которой весь Декалог переводится из плоскости дел в плоскость помышлений и желаний (Мф. 5, 21—22; 27—28). В ней поддается вывод, что в конечном итоге высшей ценностью среди народа Божия является свобода, дарованная Богом — освободителем от рабства, посягательством на этот дар является даже завистливый взгляд. Для ап. Павла эта заповедь была из тех, что касаются самой сути Закона (см. Рим. 7, 7).

Декалог — Слово Бога Присутствующего. Мы уже отметили, что Декалог, как, впрочем, и весь Закон (Тора, Учение), был воспринят как Слово Живого Бога, наставление, как пребыть в Завете и идти дальше вместе с Богом, а не просто соблюдать когда-то сформулированные правила и нормы, так что при этом не требовалось бы Присутствие Бога. Для постоянного восприятия Закона как Слова Бога Присутствующего в самом Законе предписывается:

«По прошествии семи лет, в год отпущения, в праздник кущей, когда весь Израиль придет явиться пред лице Господа Бога твоего на место, которое изберет [Господь], читай сей закон пред всем Израилем вслух его...» (Втор. 31, 10—11)

Возможно, это был праздник Обновления Завета, повторявшийся в древности каждые семь лет, кульминацией которого было чтение Десятисловия. Это означает не что иное как то, что через культ Израиль регулярно переживал Синайское откровение как современное и актуальное для каждого поколения (подобно Пасхе, в которой Израиль переживал Исход как духовное состояние).

«Не с вами только одними я поставляю сей завет и сей клятвенный договор, но как с теми, которые сегодня здесь с нами стоят пред лицом Господа Бога нашего, так и с теми, которых нет здесь с нами сегодня» (Втор. 29, 15).

Наставление на путь. Большая часть заповедей (8 из 10) сформулирована в отрицательной форме: «Ты не будешь делать то-то...». То есть указывается не то, что ты должен делать, а очерчивается граница, в пределах которой ты живешь в Завете с Богом, а за пределами которой жизнь превращается в существование вне Завета. Внутри этой границы ты имеешь полную свободу творчества. Тебе указано только направление пути и маркированы границы, пересекая которые ты сбиваешься с этого пути.

Словом «Закон» переведено еврейское слово «Тора», которое более точно можно было бы передать терминами «Учение» или «Наставление», «Инструкция». Имеется в виду указание пути следования, которым ты руководишься, подходя к этому творчески. Об этом образно говорится в Псалме:

«Вразумлю тебя, наставлю тебя на путь, по которому тебе идти; буду руководить тебя, око Мое над тобою.

Не будьте как конь, как лошак несмысленный, которых челюсти нужно обуздывать уздою и удилами, чтобы они покорялись тебе» (Пс 31, 8—9).

Интересно, что весь этот Псалом (31) читается во время Таинства Крещения в Православной Церкви непосредственно после троекратного погружения крещаемого в воду, т. е. в важнейший момент этого акта рождения нового члена Церкви (наро-

да Божия, живущего в Завете). Другими словами, принимая крещение и вступая в Завет с Богом, мы рождаемся для свободы и творчества в Боге.

Путь, который Бог указывает Своему народу, давая заповеди, — это путь жизни, блага, полноты всевозможных даров. С этим термином — «путь» — мы можем встретиться в Библии, включая Новый Завет¹⁷, много раз. Действительно, это выражение гораздо точнее передает суть пребывания человека и народа в Завете с Богом. Это не религия в узком (только культовом или формальном, или только умозрительном, или только в нравственном и т.д.) смысле. Это путь, по которому человек может именно идти, и притом идти целиком, всем своим существом. Этому пути противоположно блуждание, беспутье, итог которых — погибель, смерть.

В связи с дарованием Закона в Пятикнижии говорится именно об этих двух альтернативах:

«Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. **16** [Если будешь слушать заповеди Господа Бога твоего,] которые заповедую тебе сегодня, любить Господа Бога твоего, ходить по [всем] путям Его и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его, то будешь жить и размножишься, и благословит тебя Господь Бог твой на земле, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею; **17** если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь, и станешь поклоняться иным богам и будешь служить им, **18** то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете и не пробудете долго на земле, [которую Господь Бог дает тебе,] для овладения которою ты переходишь Иордан. **19** Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, **20** любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих, чтобы пребывать тебе на земле, которую Господь [Бог] с клятвою обещал отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову дать им» (ср. Втор. 4, 1; 5, 33; 8, 1; 16, 20; 22, 7; Иез. 18, 19; 20, 11. 13. 21; 33, 16. 19; Лев, 18, 5).

Именно жизнь и смерть — такова высокая цена соблюдения или несоблюдения Слова Божия (ср. Иез. 18, 9).

Господь ждет ответа, решения, выбора со стороны Израиля.

¹⁷ Христос называет Себя путем (Ин. 14, 6); первые христиане называли христианскую веру и Церковь путем (Деян. 18, 26; 19, 9; особенно 19, 23).

Но интересно, что сначала заключается завет, а уже затем даруются заповеди, а не наоборот (завет заключается, *если* принимаются заповеди). То есть сам по себе факт обращения Бога к народу уже есть великая милость и знак избрания:

«Есть ли какой великий народ, к которому боги *его* были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его? и есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?» (Втор. 4, 7—8).

ГЛАВА ВТОРАЯ СТАНОВЛЕНИЕ ИЗРАИЛЯ В ХАНААНЕ

І. ДО НАЧАЛА СВЯЩЕННОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

§ 21. Утверждение в Ханаане

Все то, о чем мы говорили выше, получило свою нынешнюю окончательную письменную форму, конечно, гораздо позднее — не раньше, чем когда Израиль, придя в Ханаан, постепенно превратился из бескультурного кочевого племени, жившего в пустыне, в развитое и культурное монархическое государство. Однако в основе, конечно, лежит память о Боге, избравшем народ, выведшем его из Египта, заключившем с ним завет в пустыне у горы Синай и давшем ему закон — правило жизни — через пророка Моисея.

Если мы вновь обратимся к Преданию о событиях Начала народа Божия, сохранившемуся в Священном Писании Ветхого Завета, то мы увидим, как постепенно перед нами вырисовываются неразрывные звенья целой цепи *первоначальных* событий, ставших истоком и смыслом всей дальнейшей (включая новозаветную) истории. Выше мы разобрали эти первые звенья: Исход, заключение Завета, дарование Закона.

Но ими эта цепь не заканчивается. В ней имеется еще одно важное, значимое звено — событие или эпоха, которая осталась в религиозной памяти Израиля (а значит, и в Библии) как определяющая самосознание Народа Божия. Речь идет о времени появления и утверждения Израиля в Ханаане — в земле, которая именуется в библейской истории Обетованной (Обещанной) Землей.

Это время, о котором тоже можно найти внебиблейские древнеисторические и археологические свидетельства. И здесь мы вновь увидим, что в Библии память об этих событиях опять-таки, как и в случае с историей Исхода, «пропущена через сердце», через веру в Бога, подарившего Своему народу не только свободу от

рабства в Египте, но и Землю как Свой неотъемлемый дар и свидетельство Своего избрания.

«Второзаконническая история». Эта память в Библии запечатлена в целом своде книг, повествующих об истории утверждения и многовекового пребывания Израиля в Палестине до крушения монархии (примерно с конца XIII в. до 586 г. до Р. Х. — даты разрушения Иерусалима). Сюда входят книги Иисуса Навина, Судей и Царств. В иудейской традиции этот раздел именуется «ранними пророками», а в современной библеистике — «Второзаконнической историей». Здесь рассказывается о том, как Израиль оказался в Ханаане (Ис. Нав.), как утверждался там (Суд.) и какой была монархия в Израиле в течение нескольких веков до Вавилонского плена, когда Израиль потерял свою государственность и независимость. Однако перед нами не просто историческая летопись, а история, строго оцененная с точки зрения одного неумолимого требования, выраженного в книге Второзакония:

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор. 6, 4).

Весь корпус «Второзаконнической истории», хотя и сохранил до нас древнейшие предания о первых временах жизни Израиля в Палестине, написан был гораздо позднее, во времена, не ранее Вавилонского плена. И нам, конечно, будет интереснее знакомиться с ним, когда мы подойдем к этой эпохе по мере нашего курса.

А пока постараемся восстановить, насколько возможно, реальную картину того, как Израиль заселял Ханаан и с чего началась его, так сказать, сознательная жизнь в Ханаане в статусе народа Божия.

Что могло случиться на самом деле? О завоевании Израилем Ханаана и его утверждении там рассказывается в книгах Иисуса Навина и Судей.

Прежде всего, здесь мы должны учесть, что Книга Иисуса Навина по своему литературному жанру является не исторической хроникой (как, например, Книги Царств, представляющие собой один из самых достоверных в историческом отношении библейских материалов), а эпическим произведением, где сквозь призму веры в Бога-Спасителя и Дарителя Земли осмыслены древние предания о поселении евреев в Ханаане.

Итак, что же произошло и как это отражено в Писании?

В последние примерно двести лет II-го тысячелетия до Р. Х. в Палестине сложилась обстановка вполне благоприятная для того, чтобы там появились новые поселенцы, которые позднее оформились в государственно-политическом смысле как Израиль. Мы уже говорили выше о том, что это прежде всего было связано с временным упадком великих империй Востока и, как следствие, не очень жестким контролем с их стороны над землями Плодородного Полумесяца, в том числе и Палестиной. Спустя несколько десятилетий после прихода евреев в Ханаан на средиземноморском побережье Палестины появятся так называемые «народы моря», о наиболее известных представителях коих — филистимлянах — Библия говорит как о врагах Израиля. Они станут своеобразным барьером между Египтом и Ханааном, на какое-то время выключив Ханаан из-под египетского контроля. А пока путь из Египта в Ханаан — по будущим филистимским владениям — ничем не заслонен.

С другой стороны, сама Палестина тогда же, в конце II-го тысячелетия, представляла собой раздробленную систему независимых городов-государств с небольшими деревнями-спутниками вокруг, утративших свое бывшее могущество (времен первой половины тысячелетия) и частью представлявших собой развалины с легендарным многовековым и даже многотысячелетним (как Иерихон) прошлым. Хотя Библия и называет эти города «царствами», их территории были настолько малы, что их можно было бы насчитать десятки. Тем не менее это было городское оседлое население с более высоким культурным и экономическим потенциалом, в борьбу с которым в очередной раз вступили кочевые и полукочевые племена, среди которых и нужно искать будущий Израиль. Политическая раздробленность и территориальная разобщенность этих «царств» были благоприятными факторами, работавшими на утверждающихся в Ханаане новых «пришельцев и поселенцев».

Основываясь на данных археологии и истории, ученые выдвигают различные гипотезы, как протекало утверждение в Ханаане древнего Израиля. Была ли это действительно сокрушительная молниеносная военная кампания под предводительством героического вождя Иисуса Навина, как это изображает Библия, или

исторически вероятнее другие варианты: мирное, постепенное внедрение и освоение территории или восстание местного полукочевого полудеревенского населения против городов.

Каким бы, однако, ни было это появление Израиля в Ханаане, оно повлекло за собой существенные изменения во многих областях жизни к тому времени уже богатого историей Ханаана. Это века (1200—1000 до Р. Х.) временного упадка: керамика груба, безыскусна и довольно однообразна (что свидетельствует о нерасслоенности общества), постройки примитивны, привозных товаров, которые свидетельствовали бы о торговых контактах, нет. И хотя в археологии Палестины этот период обозначается как ранний железный век, евреи, придя сюда, вынуждены ходить за железными орудиями к филистимлянам (1 Цар. 13, 19—21).

Даже героическая Книга Иисуса Навина приоткрывает нам подлинную картину того, как Израиль, будучи на самом деле плохо вооруженным сбродом, утвердился на этих территориях. Они обосновывались на малообитаемых местах (а таких было много), заключали союзы с некоторыми иноплеменниками (например, с Гаваонитянами) или даже с теми из местных, кто находился с ними в родственных отношениях и т. д.

Процесс утверждения израильских племен в Ханаане, конечно, занял время. В этом отношении Книга Судей, рассказывающая о многих сложностях и препятствиях, в том числе и внутриизраильского характера (ср. Суд. 5, 15 и слл.), скорее всего, ближе к исторической истине. Быстрее и успешнее закончилась борьба Иудина и Симеонова колен на юге (Суд. 1). Утверждение же Ефрема, Манассии и Вениамина в центральных землях библеисты датируют примерно 1225 г. Позже (около 1200) и труднее протекало освоение северных районов. Различные племена группируются в основном в трех районах Палестины: север (Галилея), центр (Самария) и юг (Иудея с будущим Иерусалимом).

§ 22. Эпоха Судей

Как считают многие исследователи, древнейшие предания вошли в Книгу Судей в наиболее нетронутом виде (например, песнь Деворы в гл. 5, по всей видимости, является одним из самых архаичных библейских текстов). С другой стороны, и здесь, в описа-

нии трудной, ожесточенной борьбы Израиля за выживание и утверждение в Земле, явно проходит все та же библейская идея, что историю Своего народа творит и направляет его Бог, осуществляющий это правление через судей — избираемых Им самим угодных Ему вождей.

Кто такие судьи? Судьи (евр. *шофет*) были вождями, предводителями племени. Преемство их власти не было обусловлено никакими жесткими человеческими факторами, например, династическим преемством. Они были харизматическими лидерами. О самом Израиле еще нельзя говорить как о едином целом в государственно-политическом смысле. Племена, или, говоря языком Библии, колена были разрозненны и независимы друг от друга. Однако между ними существовала связь. Во-первых, это была связь кровная: Израиль представлял собой совокупность кланов (колен), во главе каждого из которых стоял глава, шейх. А во-вторых, их объединяла одна религия — религия одного Бога — ЯХВЕ. Имелся культовый центр — Силом (см. 1 Цар. 1, 7; Пс. 77, 60; Иер. 7, 12). Правда, во времена внешней опасности Израиль спланивался в единую силу под единым руководством — это и были периоды, когда единое руководство вверялось судьям.

И сама Книга Судей, и эпоха, в ней описанная, не оставляют впечатления единства. Это время Израиль запомнил, с одной стороны, как время, так сказать, идеальной теократии, когда Бог правил через тех харизматических народных вождей, которых Сам избирал, — судей, — а с другой стороны, время действительно сложное для Израиля, не скрепленного жестким, по-человечески гарантированным единством (государством как стабильной силой).

«В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд. 17, 6).

В стремлении самосохраниться и получить какие-то более ощутимые гарантии своей безопасности Израиль неминуемо должен был стать на путь государственного становления в той форме, которая тогда была единственно возможной в Древнем мире, — в форме монархии. Однако это произошло не сразу. И этому процессу — такому естественному с точки зрения гражданской истории — в Библии, все в той же «Второзаконнической исто-

рии», также дается оценка. К ней мы обратимся в свое время, а сейчас отметим, что, приступая к этой странице истории Ветхозаветного Израиля, мы, наконец, касаемся начала и собственно ветхозаветной письменности. Ведь, в самом деле, она могла появиться только тогда, когда Израиль обрел лицо как культурное государство Востока со всеми соответствующими атрибутами, в том числе грамотными пишущими людьми.

Однако процесс становления монархии в Израиле, как мы отметили, был постепенным.

Естественные причины перехода к монархии. После упадка и нестабильности, которые испытывали империи и народы Древнего Востока в конце II тыс. до Р. Х., наступает время, когда положение стабилизируется. Постепенно просыпаются Аммонитяне (в центре), появляются Филистимляне (на побережье Средиземного моря) — один из «народов моря», чрезвычайно воинственный народ, который еще долгое время спустя был «занозой» для Ветхозаветного Израиля¹⁸. Эта постоянно возрастающая внешняя угроза заставила Израильские колена задуматься над установлением стабильной центральной власти.

Первой такой попыткой, хотя и неудачной, можно считать «царство» некоего Авимелеха (Суд. 9), попытавшегося воцариться над несколькими центральными коленами. Книга Судей о нем говорит крайне неодобрительно, ибо он незаконно узурпировал власть, которую Бог осуществлял в Своем народе через Им самим избираемых судей.

В связи с историей Авимелеха — своеобразном «антисудье», пожелавшем стать царем на династической, то есть человеческой, а не харизматической, основе (Суд. 8, 22—23), — рассказывается притча Иофама (Суд. 9, 8—15), один из самых антимонархических текстов не только в Библии, но и, пожалуй, во всей мировой литературе.

Наконец, в лице Саула идея централизованной власти получает воплощение. Сначала она ограничилась центральной частью страны и в то же время тяготела к югу. Это был военный союз племен (колен), которые хотели выжить и остаться автономны-

¹⁸ Позднее именно от названия «филистимляне» римляне образовали название своей провинции — Палестина.

ми, несмотря на угрозу. Но династии Саула тоже, как мы знаем из 1 Цар., было не суждено закрепиться в Израиле. На смену Саулу приходит монархия Давида (ок. 1000 г.) и его потомков.

Давид становится царем, избранным южными коленами и затем признанным и на севере. Через семь лет он завоевывает Иерусалим — город Иевусеев (2 Цар. 5), расположенный между двумя группами племен, — и делает его столицей.

§ 23. Кто царствует в Израиле?

Итак, в *политическом* плане, Израиль имеет царя, и значит он обретает такую же форму правления, «как прочие народы» (знаменитая фраза из 1 Цар. 8, 20). Но в связи с этим с самого начала встает вопрос: в чем же проявляется Царство (царствование) ЯХВЕ в Своем народе, т. е. теократия? Этот вопрос встанет в самой жгучей форме в конце периода монархии — конце трагическом и бесславном. Вокруг этого вопроса и строится повествование не только книг Царств (в частности, драматический рассказ об установлении монархии через пророка Самуила), но и всей «Второзаконнической истории».

Однако уже на заре периода царей этот вопрос не мог не встать, так как, с одной стороны, принимая монархию как политический строй, Израиль действительно становился сильным в военнополитическом отношении централизованным государством, а с другой стороны, монархия по типу «как прочие народы» входила в прямое противоречие с теми законами, по которым жили 12 колен Израилевых в домонархический период и которые были укоренены в Синайском законодательстве.

В чем суть этого противоречия?

Она станет нам ясна, если мы обратимся к тем законам, по которым жило Израильское общество еще до монархии, сразу по приходе в Ханаан, когда это был союз племен (колен), объединенный лишь единой религией Завета с ЯХВЕ. Эти предписания входят в Закон Моисеев и составляют основу общественного строя в Древнем Израиле той поры.

Свобода — главная духовная и социальная ценность. Все законы, вдохновленные событиями Исхода и заключения Завета с ЯХВЕ, пронизаны одним духом: духом свободы всего Израиля и

каждого израильтянина в отдельности, но свободы для служения в верности («рабства») одному единственному Владыке и Господину — Господу, ЯХВН.

Израиль как народ, освобожденный Богом от рабства, должен быть обществом, где исключено рабство как таковое. Равенство, точнее, независимость друг от друга — высшая социальная ценность. Поэтому запрещаются такие вещи, как ростовщичество, т.е. то, что увеличивает зависимость брата от брата (Лев. 25, 35—37). Этой, казалось бы, чисто меркантильной норме тут же дается божественное обоснование:

«Я Господь, Бог ваш, Который вывел вас из земли Египетской, чтобы дать вам землю Ханаанскую, чтоб быть вашим Богом» (Лев. 25, 38).

Это обоснование переводит вопрос из чисто имущественной сферы в духовную. Право настоящей собственности принадлежит только Господу, а все израильтяне равным образом получили его временно и не могут иметь с этого проценты.

Далее, никого нельзя поработать и жестоко эксплуатировать (Лев. 25, 39—40). И опять этой чисто социальной норме дается обоснование богословского плана:

«...Потому что они — Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской: не должно продавать их, как продают рабов; не господствуй над ним с жестокостью и бойся Бога твоего» (Лев. 25, 42—43).

Этот богословский тезис является рефреном для всей 25-й главы книги Левит, где приводятся законы, регулирующие общественные отношения.

Чтобы не увеличивалась зависимость друг от друга, предписано прощать долги каждые семь лет:

«В седьмой год делай прощение. Прощение же состоит в том, чтобы всякий займодавец, который дал займы ближнему своему, простил *долг* и не взыскивал с ближнего своего или с брата своего, ибо провозглашено прощение ради Господа Бога твоего» (Втор. 15, 1—2).

При этом нужно давать займы с чистым сердцем, из сострадания, независимо, сколько времени осталось до субботнего года — года прощения (Втор. 15, 9—10). Очевидно, в отношении этой заповеди легче всего было лукавить.

В юбилейный (пятидесятый) год восстанавливается семейная земельная собственность, чтобы не позволить безмерно разбогатеть каким-то двум или трем семьям на фоне обеднения всех остальных (Лев. 25, 13—17).

Отпуская раба на свободу в седьмой год, нужно снабдить его всем необходимым:

«Снабди его от стад твоих, от гумна твоего и от точила твоего: дай ему, чем благословил тебя Господь, Бог твой» (Втор. 15, 14).

Были такие, которые отказывались воспользоваться этим шансом освободиться и предпочитали остаться в рабстве. В этом случае хозяин должен был подвести такого раба к двери и шилом приколоть его ухо к двери (Втор. 15, 17).

Позднее в иудейской среде так комментировали этот обычай: Бог хочет сказать этим, что «это ухо заслуживает того, чтобы быть проколотым, потому что не поняло Меня, когда Я говорил на Синае: сыны Израиля — Мои слуги, потому что Я искупил их из Египта. Да не будут они рабами рабов!»

Наконец, окончательный запрет поработать друг друга:

«Если найдут кого, что он украл кого-нибудь из братьев своих, из сынов Израилевых, и поработил его, и продал его, то такого вора должно предать смерти» (Втор. 24, 7).

Короче говоря, у всего Израиля в целом и у каждого израильянина в отдельности должен быть один Господь. И все предписания закона рассматривают это равенство всех перед единым Господом как высшую общественную ценность.

Это равенство и сплоченность друг с другом в Израильском обществе стоит даже над личной враждой:

«Если найдешь вола врага твоего, или осла его заблудившегося, приведи его к нему; если увидишь осла врага твоего упавшим под ношею своею, то не оставляй его; развяжешь вместе с ним» (Исх. 23, 4—5).

Ясно, что царская власть была прямой угрозой такому устройству, а значит, действительно лишала Израиль главного качества — качества освобожденного народа, свобода которого укоренена в принадлежности и служении исключительно ЯХВЕ. Поэтому-то Господь и говорит через Самуила, на долю которого пришла миссия помазать первого царя в Израиле:

«...не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» (1 Цар. 8, 7).

Критика царской власти в 1 Цар. 8. В 8-й главе 1-й Книги Царств содержится глубочайшая критика царской власти перед тем, как через Самуила осуществится ее установление. С какой целью? Чтобы затем принять эту форму государственного устройства с требованием, чтобы она стала новой формой истинной теократии (правления ЯНВН — единственного царя в Израиле). Насколько это удалось — опять-таки предмет грустных размышлений автора «Второзаконнической истории»: мало кто из царей в Израиле удовлетворял этому требованию.

В чем Самуил увидел главную угрозу? В том, что удар как раз и был нанесен по свободе как основной общественной ценности. Об этом подробно говорится в 1 Цар. 8, 11—18.

«Вот какие будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет и приставит их к колесницам своим и *сделает* всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его...» (1 Цар. 8, 11).

Если домонархический Израиль, как свидетельствуют приведенные законы, был сплоченным, солидарным обществом, ценившим прежде всего свободу каждого, то установление монархии предельно иерархизирует общество. Все будет работать на царский двор — централизованный административный аппарат.

Пути монархии. Критика Самуила, изложенная в самом начале истории монархии, таким образом, сразу рисует мрачную перспективу, которая, однако, в полной мере осуществится и придет к своему бесславному концу не сразу.

Поначалу власть Давида опиралась на народный консенсус, поскольку этот царь был непосредственно избран «народом Иуды», то есть юга, а затем и «старейшинами Израиля», то есть севера (2 Цар. 5, 1—5). Его царство основывалось на национальной сплоченности, питаемой повторяющимися военными победами и выгодами, которую молодое царство из них извлекает: расширением территорий, экономическим обогащением, чувством национальной гордости. Все это позволяло терпеть без особого труда такие неудобства, как централизация вокруг Иерусалима, столицы царя, организация, которая уже видна (2 Цар. 8,

15—18; 20, 23—24), или перепись, которую вводят, очевидно, для того, чтобы собирать налоги, а также призыв к военной службе (2 Цар. 24, 1—9).

При Соломоне (970—923) административная организация территории станет основой настоящего классового общества. Этот царь взшел на престол вследствие придворных интриг (3 Цар. 1). Чтобы поддерживать свою власть, он уже не мог ссылаться на то, что был избран народом. Великий администратор, Соломон предпринял по всей стране большое строительство: Храм, дворец, город Иерусалим и целая группа укрепленных городов (9, 15. 19), порт и флот (9, 26—28). Эти крупные работы на некоторое время сплотили народ вокруг националистической идеи великого Израиля, страны могущественной, прославленной и стабильной, и многие сумели воспользоваться зажиточностью и затишьем в стране.

Но стала проступать и обратная сторона этого благополучия, когда «Иуда и Израиль, многочисленные как песок у моря, ели, пили и веселились» (3 Цар. 4, 20). За золоченой вуалью благоденствия формируется, сначала незаметно, общество, разделенное на классы. На вершине — царский двор, более расширенный, чем во времена Давида, правительство, более многочисленное (4, 1—6). Гарем Соломона, даже если он не был столь впечатляющим, каким его описывает Библия, все же соответствует статусу этого настоящего восточного монарха (11, 1—3). Содержание всего этого было, конечно, дорогостоящим, а главное, давило на плечи народа так же, как содержание армии и, в частности, большой кавалерии (10, 26). Для того, чтобы собирать дань, страна была разделена на 12 административных округов с приставниками во главе каждого (4, 7—19). Каждый округ должен был взять на себя содержание двора в течение 1 месяца в году. Наряду с приставниками были также другие царские чиновники: они отвечали за общественные и государственные работы. Начальники таких работ командовали народом, который был обязан подчиняться принудительной работе. Внизу социальной лестницы в эту эпоху появляются государственные рабы: в своем большинстве — это иностранцы, вероятно, и военнопленные (9, 20—21).

Традиционное общество, в течение долгого времени перед этим жившее по законам общественного равенства, не смогло

устоять перед этой шоковой терапией. Оно постепенно раскалывается вследствие реформ Соломона и, главным образом, из-за административного разделения, которое имеет тенденцию заменить кровные связи и союзы кланов связями формальными, без человеческой или исторической базы. Тень Фараона снова нависает над Израилем. Но реакция на это будет после смерти Соломона. Большая часть народа сплотится, чтобы требовать от наследника Соломона значительного уменьшения обложений.

Об этом говорится в диалоге Ровоама — наследника Соломона — с Израилем в Сихеме, куда собрались 10 северных колен (3 Цар. 12, 1—16). Они настаивают:

«Отец твой наложил на нас тяжкое иго, ты же облегчи нам жестокую работу отца твоего и тяжкое иго, которое он наложил на нас, и тогда мы будем служить тебе» (3 Цар. 12, 4).

Посоветовавшись со своими советниками, Ровоам отвечает Израилю:

«Отец мой наложил на вас тяжкое иго, а я увеличу иго ваше; отец мой наказывал вас бичами, а я буду наказывать вас скорпионами» (12, 11).

Как это похоже на диалог, точнее, спор, Моисея с фараоном в Египте (Исх. 5, 7—9)! Короче говоря, царь не послушался народа. В ответ он услышал:

«Какая нам часть в Давиде? нет нам доли в сыне Иессеевом; по шатрам своим, Израиль! теперь знай свой дом, Давид! И разошелся Израиль по шатрам своим» (12, 16).

Восставшие племена избирают нового царя Иеровоама. Он был начальником по принудительным работам при Соломоне, которого некий пророк толкнул к восстанию и который должен был найти убежище в Египте, чтобы не попасть в руки Соломона (3 Цар. 11, 26—40). Только лишь племя Иуды (юг страны) остается верным Ровоаму.

Это повествование показывает, как сильная власть возбудила против себя древние идеи народной сплоченности и автономии кланов. Они, как единый блок, сплотились, чтобы потребовать для себя облегчения тяжести и затем чтобы отколоться и избрать себе другого царя. Что удивительно, их движение ясно поддержи-

вается Богом, как если бы Бог объявил нелегальной ту власть, которая по существу не служит народу, но которая ставит народ в служение своей политике. Бог не поддерживает власть, которая лишает народ свободы. Он, очевидно, принял бы тип царя, который старейшие советники Соломона описали Ровоаму, давая ему следующий совет:

«Если ты на сей день будешь слугою народу сему и послужишь ему, и удовлетворишь им и будешь говорить им ласково, то они будут твоими рабами на все дни» (12, 7).

Однако уход Северных колен уже не сможет обратить вспять движение, начатое политикой Соломона. В этих двух царствах, отныне разделенных, традиционное общество мало-помалу будет исчезать, а царская власть возрастать, и таким образом постепенно исчезнет и внутренняя свобода, что в конце концов приведет к разорению самой этой власти и потере независимости.

В этой перспективе понятно, почему в центре всей истории Израиля от Моисея до царей, а в общем, и в дальнейшем, стоит вопрос о том, кому должен принадлежать и служить народ Божий.

И все-таки монархия. Однако вернемся вновь к началу. Несмотря на такую мрачную картину, которой на деле оказалась монархия, о ней говорится как об установленной Богом.

Бог признает ее законной, хотя пророк Самуил от имени Господа и повелевает народу покаяться в том, что он отказался от прямой власти Господа, пожелав иметь царя (1 Цар. 12, 19—20).

Большая роль в разрешении этого противоречия, в кристаллизации учения об истинной монархии как о Царстве ЯХВН, Бога Израилева, принадлежала пророкам, и прежде всего тем из них, чья жизнь была связана со столицей и чья проповедь во многом формировала столичную монархическую идеологию подлинно библейского духа.

Первое внятное слово было произнесено уже на заре монархии (если не считать дискуссии Самуила с народом). Оно принадлежит пророку Нафану — пророку, проповедовавшему при царе Давиде.

§ 24. Пророк Нафан и столичная традиция Царства Давида

После пророка Нафана не осталось никаких писаний, да и в Книгах Царств (2 и 3) с ним связано всего три эпизода. Но именно о нем Библия говорит как о пророке, который попытался переориентировать царство в Израиле с целей военнополитических, которые ставил перед собой Саул, а поначалу, наверное, и Давид, на цели *религиозные*, имея в виду религию Завета с ЯВН.

В этом отношении нас интересует эпизод, описанный в 2 Цар. 7, 1—17. Отметим несколько выдающихся моментов.

Во-первых, Бог противопоставляет желанию Давида построить Храм, место «обитания» Бога, Свое неподвластное желание все время быть в пути — «переходить в шатре и скинии». Напомним, что это фундаментальный тезис Исхода. Поэтому через пророка Нафана Он отказывает Давиду в постройке Храма. Но тут же говорится о том, что сын его — Соломон — построит такой Храм, «Дом имени Моему» (ст. 13). Такая двоякость (отказ, а потом неожиданное согласие) — типичная для движения библейской истории. Только что мы убедились, что нечто подобное было и с учреждением монархии. Смысл таких «зигзагов» в том, что Бог, принимая какую-либо человеческую инициативу, очищает ее от чего-то ненужного, лишнего и, в конечном итоге, не приемлемого для плана спасения — как будто отказывается от нее, а затем неожиданно соглашается, но наполняет Своим, новым содержанием (ср. поведение Иисуса на браке в Кане Галилейской, где Он отвечает на просьбу Матери отказом, а потом претворяет воду в вино — Ин. 2).

Здесь же Бог как будто Сам строит Храм — «дом для Своего обитания» — по Своей инициативе, а не по инициативе царя, поступающего, «как прочие народы», строящие храмы-дома для своих богов. Иначе говоря, Бог не желает, чтобы Его заключили в дом, построенный по плану и воле человека, и потому отказывает Давиду, но в то же время хочет присутствовать среди народа, и потому сам инициирует постройку Храма.

Во-вторых, этим «домом» является династия Давида. Кстати, и в русском языке слово «дом» имеет и второе значение: династия (например, «дом Романовых»). То есть не Давид построит дом

Богу, но Бог построит и утвердит дом Давиду навеки. Бог называет Давида Своим рабом, вождем народа Своего (ст. 8), а его сына — Своим Сыном и обещает утвердить престол царства его на веки (стт. 14. 16).

Эти слова пророка Нафана навсегда станут пророческим обоснованием особых отношений Давида и его царственных потомков с Богом, а в конечном итоге, станут первым ясно выраженным пророчеством о пришествии Мессии из царского рода Давида.

Именно это напоминал царю придворный псалмопевец при его восшествии на царский трон:

«Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею; возведу определение: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. 2, 6—7).

Впрочем, в течение всего периода монархии эти слова были своеобразной идеологией царского двора в Иерусалиме. Особенно идеологичное значение они будут иметь в период разделенного царства и непрекращающейся борьбы Иерусалима с Северным, «самозванным» царством — Израилем. Действительно, после отпадения северных колен во главе с коленом Ефрема, в Южном Царстве будет царствовать непрерывная династия Давида, в то время как цари Севера не только не являлись потомками Давида, но, хуже того, о династическом преемстве говорить приходится в пределах двух, трех, максимум четырех поколений. Из 19 царей Севера восемь были убиты, и происходила смена династии.

Забегая вперед, скажем, что эту столичную традицию, возвеличивающую Давида и его царственных потомков как помазанников ЯХВЕ, будет важно иметь в виду, когда мы будем говорить о пророке Исае, пророке — Иерусалимском вельможе, воспитанном как раз на этих царских религиозных традициях, но наполнившем их подлинно мессианским смыслом.

§ 25. Начало священной письменности

Итак, уже при Давиде царский двор начинает оформляться в хорошо слаженную государственную структуру. При Соломоне административная организация достигает внушительных размеров и сложности. В ее состав входят военачальники, министры и другие чиновники. Соломон организовал свой двор по образцу двора фа-

раона, при котором важную роль играли писцы, придворные летописцы. Начали записываться древние предания. В Библии упоминаются источники, которыми пользовались священные авторы, но которые не дошли до нас. Например, Книга Праведного (2 Цар. 1, 18). В 3—4 Цар. часто дается ссылка на «летопись царей Иудейских» или «летопись царей Израильских», которые были, очевидно, официальными историческими документами-анналами. В книгах Паралипоменон упоминается и ряд других документов — «Книга царей Иудейских и Израильских» (2 Пар. 16, 11; 25, 26) и «Книга царей Израильских и Иудейских» (2 Пар. 27, 7), «Записи Нафана пророка», «Пророчество Ахии Силомлянина», «Видения прозорливца Иоиля о Иеровааме, сыне Наватовом» (2 Пар. 9, 29), «Видения Исаии, сына Амосова, пророка» (2 Пар. 32, 32; 26, 22), «Записи Самея пророка и Адды прозорливца при родословиях» (2 Пар. 12, 15). Можно предположить, что были написаны «История Ковчега» (1 Цар. 2—5) и «История воцарения Давида» (2 Цар. 9—20).

Придворные писцы-мудрецы. Придворные писцы, будучи по образованию переписчиками, были также и мудрецами, которые собирали житейскую мудрость и мудрость управления государством и обществом. Так зарождается еще одна традиция — традиция премудрости, которая найдет воплощение в литературе Премудрости.

II. СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ ЮГА (ЯХВИСТ)

Наконец, примерно в это время — время неразделенной монархии или немедленно сразу после раскола на юге — было предпринято написание Священной истории Иудейского Царства, которую в библеистике принято называть Яхвистом. Вероятно, составление Яхвиста было начато в эпоху Соломона, а затем было продолжено при ближайших наследниках трона Давида в Иудее.

Позднее, во времена после возвращения из Вавилонского плена, Яхвист вошел, точнее, был вплетен, органической составной частью, как древнейшее предание, в сложное целое — Пятикнижие Моисея. И теперь, благодаря кропотливой филологической работе библеистов, мы можем различить «голос» Яхвиста в

многоголосом хоре, который представляет собой текст Пятикнижия, в особенности Книги Бытия и Исход.

Название «Яхвист» дано по одной простой причине: о Боге говорится с помощью Священной Тетраграммы независимо от того, о каком периоде истории идет речь — до откровения этого Имени у купины неопалимой или после. Событие откровения Имени как бы выносится за скобки, и вся история начиная от сотворения мира описывается как история отношений с Богом, о Котором читатель уже знает как о ЯХВН. В отличие от такого подхода, Элогист, например, рассказывает историю, постепенно подходя к центральному событию у купины и употребляя при этом более общее и не уникальное имя «Элогим».

Яхвист обозначается латинской буквой J.

J замысливался и был составлен не просто как история Царства Давидова, а как *священная* история, то есть история отношений Израиля с его Богом. А потому свой рассказ он начинает «с самого начала» — от сотворения мира. Именно Яхвисту принадлежат, например, такие страницы Библии, как рассказ о сотворении человека в Быт. 2, грехопадении в Быт. 3 и т. д. Яхвист предлагает и свою версию, когда начали призывать имя ЯХВН (Быт. 4, 26).

§ 26. Характерные особенности J

J — прекрасный рассказчик. Его рассказы очень живы, всегда конкретны и полны образов. О Боге говорится как о человеке (антропоморфизм). Например, в рассказе о сотворении человека (Быт. 2) Господь представлен как гончар (Быт. 2, 7), садовник (2, 8), хирург (2, 21), портной-модельер (3, 21)... Таковы особенности языка, которым пользуется J и который мы сейчас предпочитаем заменять более философскими абстракциями. И тем не менее это язык глубокого *богословия*.

Антропоморфизм в повествованиях J о Боге не может не удивлять. Господь прогуливается с Адамом как с другом (Быт. 3, 8)), Он приходит обедать к Аврааму и торгуется с ним (Быт. 18, 22—33)... Человек ведет себя с Ним как со знакомым и встречает Его в будничном течении жизни.

Но при этом Господь — *другой*. Несмотря на вышесказанное, Он остается Господином. Он повелевает или запрещает (Быт. 3,

14—19). Он приказывает (Аврааму, Моисею): «Выйди... пойдиди...» У Него есть Свой план истории: Эту историю направляют слова Господа: благие (*благо-словения*, евр. *brk*), подобные плодородной силе, или проклинающие (*проклятия*), но всегда действенные, результативные. Человек должен повиноваться этому плану, слушаться Господа. Грех человека происходит от желания человека стать на место Бога. Этот грех вызывает у Бога проклятие (история с Каином, Потоп, Вавилонская башня...).

К чисто внешним отличиям J относятся различия в терминологии (гора Синай, как ее именует Яхвист, в Элогисте обозначается как Хорив; соответственно: Хананеи — Амореи, Рагуил (тесть Моисея) — Иофор и т. п.) и в каких-то хронологических (например, сроки Всемирного потопа) и географических (например, путь Исхода) подробностях повествования.

§ 27. Циклы о Начале и о патриархах

От проклятий к благословениям. Начало повествования J наполнено нескрываемым оптимизмом (на Быт. 2 мы подробнее остановимся ниже), но очень скоро история человечества становится описанием стремительного умножения зла. То и дело мы встречаем проклятия Бога (3, 14—19; 4, 11; 5, 29; 9, 25). Наконец, повествование о Вавилонской башне говорит о том, что мы живем в совершенно разобщенном мире, где люди и народы не понимают друг друга.

Так развивается цикл о начале (Быт. 1—11). В свою очередь следующий за ним цикл о патриархах стоит в зависимости от него, так как по сути рассказывает о кардинальном повороте в ходе истории человечества. Хотя речь идет не обо всем человечестве, как в первом цикле, а об избранных отдельных предках. Лейтмотив этого нового цикла — без конца повторяющиеся *благословения* в противоположность *проклятиям* начального цикла. История благословений начинается немедленно с Быт. 12, 2—3:

«Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя проклянуд; и благословятся в тебе все племена земные».

Здесь целых пять благословений, которые должны осуществиться как действенная, плодотворяющая сила. Таким образом, уже здесь ясно слышится важнейшая библейская истина о действительности Слова Божия. Заметим, как эти благословения концентрически расширяют свое действие: от Авраама до всего человечества («все племена земные»). Такой универсализм для той древней эпохи — удивительная, потрясающая вещь¹⁹.

Все без конца повторяющиеся благословения, которые мы встречаем в истории патриархов в Быт., относятся к преданию J, и вот почему.

Израиль времен Давида и праистория. Всякий раз, когда мы обращаемся к истории, то мы ищем в ней то, что связано с нашей современностью, что помогает нам понять что-то в нашем происхождении. Связь с предками становится не просто связью «по крови», но связью более крепкой — связью по духу, как связь с друзьями, а не просто с братьями по плоти.

Что нашел Израиль времен ранней монархии в этой истории патриархов? Иными словами, что старался подчеркнуть J, обращаясь к древнейшим сказаниям о патриархах, богодухновенная истинность которых восходит к авторитету пророка Моисея? Кстати, этот же вопрос мы будем в свое время ставить и в отношении других письменных версий Предания.

J увидел историю царства в Израиле и царя (Давида и его преемников) как исполнение благословений, данных еще праотцам. Ведь при самих патриархах они только-только начали выполняться, так и оставшись адресованными в будущее обещаниями и дать «эту землю», и умножить потомство, как «звезды на небе» или как «песок морской». Повествования Яхвиста о патриархах и Книг Царств о временах монархии иногда вербально соответствуют друг другу:

«Возвеличу имя твое» (Быт. 12, 2) // «сделал имя твое великим» (2 Цар. 7, 9).

То же касается и истории Исхода и странствия по пустыне. В Числ. 22—24 говорится о противостоянии Израиля и Моа-

¹⁹ См. Соловьев В. С. История и будущее теократии. // Собр. соч., изд. 2, т. 4, СПб., 1883—188, С. 360—362.

ва. В связи с этим языческий пророк Валаам произносит четыре пророчества об Израиле. Одним из кульминационных мест является Числ. 24, 17:

«Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля, и разит князей Моава и сокрушает всех сынов Сифовых».

Для J речь идет о царственном потомке Иакова — Давиде. Таргум (иудейское толкование уже предновозаветного времени) толкует это место так: «Царь восходит из дома Иакова и Спаситель (Мессия) из дома Израилева».

Теперь понятно, почему и о какой звезде говорит евангелист Матфей, который тоже имеет в виду мессианские ожидания иудеев, обращенные к роду Давида (ср. родословная Иисуса Христа в Мф. 1):

«Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему» (Мф. 2, 1—2).

Обратим внимание на то, что J, будучи Священной историей царства в Израиле, начинает повествование с сотворения мира, затем идет история всего человечества, чтобы лишь затем перейти к истории конкретных праотцев. Историческим фоном и здесь является то, что держава Давида с успехом расширяет свои границы и все новые и новые народы входят в состав царства и, таким образом, в Завет с Богом Израилевым. J говорит о том, что этот *универсализм* призвания Давида и народа Божия *заложен* еще в истории начала и призвании Авраама.

J — совесть своего времени. В то же время, J выглядит как критика существующего царства: ведь царь должен быть не только абсолютным монархом, удачливым полководцем и мудрым политическим деятелем. Он должен быть верным слугой Бога и проводником Его правды в народе. На нем лежит ответственность за религиозное единство народа.

Да, успешное и стремительное расширение царства Давидова было исполнением благословений Божиих, произнесенных еще во времена патриархов, а не только успехом оружия Давида и политической мудрости Соломона. Но действительно ли Израиль

становился благословением все новых и новых народов, которые входили в его царство? Действительно ли эти народы, благодаря присоединению к царству Давида, вступали в Завет с Богом Израилевым? Или это воспринималось чисто внешне, только как политический и военный успех?

Различные акценты по сравнению с Е и Р. В свое время мы будем говорить и о других преданиях, также вошедших в Пятикнижие. Но для сравнения можно уже сейчас сказать, что их отличали свои акценты, которые они ставят на той же истории патриархов. Так, повествование Элогиста, составленное в Северном царстве, нацелено на отступничество Севера от религии JHWH и уклонение в ханаанские идолопоклоннические культы (поэтому Элогисту интересна, например, история с Золотым тельцом времен странствия по пустыне). Он говорит об Аврааме и Иакове, как о примерах непоколебимой *верности*.

Эту разницу можно сравнить с четырьмя Евангелиями — версиями одного и того же Благовестия (Евангелия) об Иисусе Христе, — которые с разными акцентами возвещают об одном и том же.

Стремление найти в Аврааме что-то актуальное для современной эпохи мы можем видеть и на других примерах, прежде всего, на примере апостола Павла (Гал. 3, 8; Евр. 11, 8 слл.).

§ 28. История Начала (Быт. 2,46—3,24)

Теперь обратимся к началу священной истории согласно J, точнее, к истории Начала, как об этом рассказано в J (Быт. 2, 46—3, 24²⁰).

Рассказ-этиология. О чем этот рассказ? О прошлом или о современном? Вроде бы речь идет о событиях далекого прошлого — бесконечно далекого, неподвластного критическим наукам (археологии, биологии, геологии и т. п.). Более того, кажется, это такое прошлое, раньше которого *другого* прошлого для человека просто не было.

На самом же деле, об этом нельзя рассуждать, употребляя привычные линейно-хронологические мерки, применимые к ис-

²⁰ Повествование Быт. 1, 1 — 2, 4а относится к Священническому кодексу.

тории человечества как к прошлому в обычном смысле слова. Здесь перед нами вовсе не прошлое, а самое что ни на есть современное настоящее. Но, что очень важно, при этом даются постоянные объяснения, почему оно, это самое настоящее — именно такое, какое оно есть, и все ли было так задумано Богом изначально. Причем речь идет не об исторической или природной причинности преходящих явлений и событий, чем в самом деле нужно было бы заниматься историкам или биологам, а о причинности таких вещей в мире, которые кажутся незыблемыми и изначальноными.

Почему человек — это мужчина и женщина? Почему человек оставляет отца и мать и прилепляется к своей жене? Почему человек носит одежду? Почему змея ползает на брюхе? Почему женщина должна рожать в муках, а мужчина возделывать свое поле в поте лица своего? Наконец, почему человек смертен и почему в мире много зла и страданий, если он был сотворен «хорошо весьма»?

Как видим, перед нами не история (как исследование прошлого), а богословие (как познание непреходящих, актуальных истин о Боге, мире и человеке). Правда, оно выражено на языке, теперь уже непривычном для нас и понимаемом буквально и потому часто ошибочно, — не в виде какого-то теоретического объяснения или общего рассуждения, а в форме истории со своим сюжетом и действующими лицами, где сначала описывается какое-то перво-состояние, на смену которому затем приходит состояние, существующее донныне и кажущееся изначальноным и вечным.

Такие истории называют этиологией — от греч. *αἰτία*, причина.

Надо сказать, именно такая форма постановки вопросов и ответов на них была очень распространена в древней литературе. Таким способом давалось объяснение многому: тому или иному явлению природы, людскому обычаю, названиям городов, храмов, святилищ. Веками в народной памяти хранились «объясняющие» истории, имевшие место в далеком прошлом. Несомненно этиологическими по происхождению являются такие предания, вошедшие в Библию, как рассказы о видении Иаковом небесной лестницы, *почему* это место называется «Дом Божий» — Вефиль (Быт. 28, 17. 19), или о его борьбе с Богом на берегу потока Иавок, *почему* «и

доньне сыны Израилевы не едят жилы» (Быт. 32, 32). Очень много подобных преданий в Книге Иисуса Навина (5, 9; 7, 26; 9, 27; 16, 10; 15, 63 и др.). Встречается подобное и в Евангелии (Мф. 27, 8). Такие истории в религиозной среде существуют и сейчас.

В этом несомненная общность J с зарождающейся в это же время литературой Премудрости. Мудрецы, собранные при царском дворе, ищут ответы на великие вопросы, которые ставит жизнь. Но при этом они ищут такие ответы, которые соответствовали бы вере в истинного Бога — Бога Израилева, но часто вынуждены переосмысливать в свете этой исключительной веры древние мифы, распространенные на Древнем Востоке.

Сотворение человека. Рассказ начинается с перечисления того, чего не было, прежде чем Бог создал человека:

«В то время, когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла, ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли...» (Быт. 2, 4—5).

Стилистически похожее начало имеет вавилонский эпос о творении, который называют по первым словам «Когда вверх» («Энума элиш»):

«Когдаверху небеса были без названья,
А внизу земля была безымянна...»

Первосостояние описано не как философское небытие или хотя бы как труднопредставимый мрачный водный хаос в Быт. 1, 2, а как голая пустыня, хорошо знакомая кочевнику. Творение начинается тогда, когда Господь посылает на землю дождь, так чтобы водный источник оросил землю и зазеленела пустыня. Однако прежде, чем это происходит, прежде возникновения плодоносного сада в яхвистском рассказе первым создается человек. Длинный период, начинающийся в ст. 5, приводит в ст. 7 к центральному высказыванию:

«И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

Чтобы понять важную суть рассказа о сотворении человека согласно J, достаточно хотя бы обратить внимание на те наимено-

вания, которые употребляются в применительно к человеку.

Адам и Ева — имена, воспринимаемые нами исключительно как собственные (вроде Ивана и Марии), на самом деле суть слова, участвующие в повествовании своим *прямым* значением.

Адам — от евр. *Адамá*, земля. Это слово дважды встречается в приведенном ст. 7: «И создал Господь Бог человека (*Адам*) из праха земного (*Адамá*)».

Как видим, в этом стихе, где впервые встречается это слово (Адам), в нашей Библии оно переведено по смыслу: *человек*, тогда как начиная с Быт. 2, 25 оно начинает употребляться как собственное имя.

Таким образом, исходной характеристикой человека является то, что он взят, сотворен из земли. Аналогично, «Ева» с еврейского переводится как жизнь, «ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3, 20). Здесь главной характеристикой является то, что женщина рождает потомство и продолжает род человеческий. И в том, и в другом случае (Адам — земля, Ева — жизнь как рождение) перед нами характеристики, во-первых, относящиеся ко всему человеческому роду, а во-вторых, чисто телесные, так сказать, животные по своему содержанию. Это объясняет брэнность и слабость человека, его тесное родство с землей и со всем животным миром, и тем самым решительно отвергает всякую лже-таинственность происхождения человека как происходящего от каких-нибудь полубогов или других мифических существ — все очень просто, немифологично и материально.

«И вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

Комок земли становится живым существом только потому, что Господь Бог вдыхает ему в лицо (в нос) дыхание жизни. Под душою здесь и везде в Библии подразумевается не отдельная душа как невидимая часть существа человека, в отличие от видимого, материального тела, а жизнь, жизненное начало, присущее живому существу. Согласно Ветхому Завету, вместилищем души, жизни является кровь (Быт. 9, 4—5; Лев. 17, 11).

Таким образом, душа, жизнь являются абсолютным даром Божиим, причем не только в момент дарения, а всегда, в продолжение всей жизни человека. Человек живет, дышит и движется,

пока Бог удерживает за ним этот дар, и жизнь человека и всякого живого существа — жизнь взаимности:

«... отымеши дух (дыхание) их, и исчезнут, и в персть свою обратятся. Послеши духа (дыхание) Твоего, и созиждутся, и обновят лице земли» (Пс. 103, 29 слл.; ср. Иов. 34, 14 слл.).

«Выходит дух (дыхание) его, и он возвращается в землю свою: в тот день исчезают все помышления его» (Пс. 145, 4).

Рай в Эдеме.

«И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке, и поместил там человека, которого создал» (Быт. 2, 8).

Жизненное пространство, в котором будет жить человек, творится после сотворения человека. Этим жизненным пространством становится сад (=рай). Эдем (точнее, Эден) — блаженная, изобильная страна. Первозданная благоприятная среда обитания человека описана как оазис в бескрайней голой пустыне — оазис, который для кочевника был действительно раем, мечтой. Об изобилии и плодородии этого сада говорит наличие четырех рек, орошающих сад (2, 10—14).

Для сравнения: Священнический кодекс в Быт. 1 изображает мир в более универсальных масштабах.

В этом саду человек должен выполнять труд земледельца (Быт. 2, 15).

Древо жизни. В центре сада находится древо жизни как постоянная неразрывная связь с Богом. Жизнь — то, что Бог всегда хочет давать человеку, это Он Сам и это Его неотъемлемый дар. Это содержание (центр) пребывания в саду.

Сотворение жены. Не менее увлекательно и образно рассказывается о сотворении женщины. В этом рассказе даются ответы на вопросы: в чем сущностное единство мужчины и женщины и, с другой стороны, в чем их взаимное различие, а также, в чем их отличие от всего остального животного мира.

«Не хорошо быть человеку одному...» (Быт. 2, 18)

Господь желает сотворить одинокому человеку помощника, «соответственного ему». Бог начинает экспериментировать. При этом Он продолжает *творить*, то есть создавать каждый раз за-

ново все новые и новые существа — животных полевых и птиц небесных. Человек дает им имена, то есть выявляет по отношению к ним право высшего. Таким образом, они сущностно другие (уже потому, что созданы заново, это другой акт творения) и, к тому же, обнаруживают свое подчиненное положение к человеку. Но существа, соответственного человеку, при этом не находится.

Тогда Господь решается *продолжить* дело, начатое при творении человека — он образует женщину из *уже сотворенного* человека, из его ребра²¹. Это происходит под покровом тайны, когда человек погружен в сон (точнее, как в греческом тексте, экстаз — состояние, *превосходящее* обычное состояние человека, а не сонная расслабленность). Ее-то и приветствует человек не просто песней радости, а песней *узнавания*. Он узнает самого себя в другом:

«Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт. 2, 23).

Так, образно и выразительно высказана мысль об однородности и общности внешне различных существ — мужчины и женщины. К сожалению, этот текст часто понимают в прямо противоположном смысле — как дискриминирующий женщину.

Песнь узнавания (а это именно песнь, потому что этот радостный возглас в оригинале имеет ритмическую оформленность) продолжает:

«Она будет называться женою, ибо взята от мужа своего».

Так мы вновь касаемся вопроса имен. Мы уже отметили, что человек назван Адамом от слова *земля*, причем для женщины в следующей, третьей главе появится еще и имя Ева — *жизнь*. Здесь же, в песни узнавания, мы встречаем наименования, означающие тесную связь мужчины и женщины: слова «муж» и «жена» в еврейском языке суть одно и то же слово в форме мужского и женского рода: *иш* и *иша*²². Таким образом, становится понятным союз *ибо*, лишенный всякого смысла, если слова *жена* и *муж* — разнокоренные.

²¹ Вероятно, здесь унаследована игра слов, различных в еврейском языке, но звучащих одинаково в шумерском: «ребро» и «жизнь».

²² Кстати, этимология русского слова *жена* тоже восходит к притяжательной форме слова *муж*.

«И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (2, 25).

Этим замечанием подводится итог описанию первозданной цельности и красоты созданного мира. И если до этого речь шла о вещах, и донныне существующих в мире (человек, звери, мужчина и женщина), то последнее замечание указывает на нечто, чем отличается первозданность от существующей действительности, в которой человеку свойственно всегда прикрывать свою наготу, или, в противном случае, нагота, выставленная публично, является наиболее грубой, греховой формой разврата.

Тем самым перекидывается мостик к следующей истории, объясняющей появление зла в изначально красивом и гармоничном мире.

Древо познания добра и зла. Начало этой истории находится еще в рассказе о поселении человека в раю, где, кроме древа жизни, находилось и древо познания добра и зла.

Прежде всего, перед нами стоит *экзегетическая* задача: уяснить, что означают такие выражения, как «познать», «добро и зло». А уж затем попытаться понять, что же произошло.

Словосочетаний, аналогичных выражению «добро и зло» в Библии можно найти много: «небо и земля», «плоть и кровь», «ложиться и вставать» (Пс. 3, 6), «садиться и вставать» (Пс. 138, 2) и т. п. Во всех этих выражениях соединены противоположности, которыми исчерпывается некая полнота: полнота всего мира (небо и земля), полнота человека (плоть и кровь), полнота жизнедеятельности (приведенные примеры из псалмов). Как видим, акцент здесь стоит не на противопоставлении, не на различении конкретно *двух* различных понятий, а, напротив, на целостности, которая охватывает и эти крайности, и все, что внутри них. «Добро и зло» — тоже обозначение полноты, то есть чего-то цельного и всеобъемлющего. Очевидно, имеется в виду полнота опыта, мудрости и блаженства.

Кроме того, будем иметь в виду, что обозначение полноты мира и жизненного опыта с помощью антиномии «добро/зло», т.е. категорий нравственного порядка, — это уже наследие павшего человеческого сознания. Ведь история эта написана уже в нашем грешном мире, хотя и священными авторами.

Что касается термина «познать», то и здесь мы должны указать на неполное соответствие русского словоупотребления биб-

лейскому еврейскому. «Познать» в Библии имеет в виду не интеллектуальный акт, а опытный, касающийся всего существа: вступить в опытный контакт, вместить в себя, вкусить (почему и говорится о плодах древа, которые можно вкусить, съесть).

Таким образом, говорится о возможности вместить *всё* (добро и зло). Но это запрещено. Почему?

Здесь уместно заметить, что Бог запрещает не познание вообще, не науку. Текст как раз утверждает обратное: Бог поселяет человека в мире (в саду Едемском), «чтобы возделывать и хранить его», приводит к нему животных, «чтобы видеть, как он назовет их», иными словами, открывает ему широкие возможности познания.

Когда мы читаем заповедь, запрещающую вкушать от дерева познания добра и зла, нам следует иметь в виду другие слова — слова змея:

«... в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5).

«И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло...» (ст. 22)

Можно попутно обратиться к словам пророка Иезекииля о царе Тира:

«За то, что вознеслось сердце твое и ты говоришь: «я бог, восседаю на седалище божием, в сердце морей», и будучи человеком, а не Богом, ставишь ум твой наравне с умом Божиим, — вот, ты премудрее Даниила, нет тайны, сокрытой от тебя; твоею мудростью и твоим разумом ты приобрел себе богатство и в сокровищницы твои собрал золота и серебра; большою мудростью твоею, посредством торговли твоей, ты умножил богатство твое, и ум твой возгордился богатством твоим...» (Иез. 28, 2—5)

Таким образом, нарушение, ошибка человека (в этой истории пока не употребляется слово «грех») состоит в том, что он отказался от своего призвания быть человеком и идти *тем* путем познания, который предназначал ему Бог. Человек нарушил этику общения с Богом: он похитил то, что ему не принадлежало.

Здесь нам поможет новозаветная параллель. Ошибку Адама исправит другой Человек, Второй Адам, Иисус Христос, о Кото-

ром ап. Павел рассуждает, имея в виду разбираемую нами историю:

«Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Флп. 2, 6)

Христос, став человеком, остался равен Богу (то, чего захотел Адам) не через хищение, то есть воровство, похищение, как это сделал Адам, а через самоуничтожение и смирение (Флп. 2, 7—8).

«И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание» (Быт. 3, 6).

Итак, знание, мудрость — вот предмет вожделения и похищения.

Но мудрость и истинное знание, как учит Библия и, в особенности, библейская литература премудрости, имеет своим источником Бога. Человек, ища мудрости, может получить ее только от Бога, соблюдая этику общения с Ним, а не нарушая ее. Истинная Премудрость — это Сам Господь, и она дается тому, кого связывают с истинным Богом отношения веры:

«Она — древо жизни для тех, которые приобретают ее, — и блаженны, которые сохраняют ее!» (Притч. 3, 18)

Став на путь похищения мудрости, «узнали они, что наги» (Быт. 3, 7).

Здесь в еврейском тексте мы вновь встречаем игру слов, начинающуюся еще в последнем стихе 2-й главы:

«И были оба наги (*arummim*), Адам и жена его, и не стыдились (2, 25).

Змей был хитрее (*arum*) всех зверей полевых» (3, 1).

Эта игра слов эхом откликается в 3, 7: «узнали они, что наги», где «наги» (*arummim*) фонетически играет с «хитростью» (*arum*) — пародией на желанное знание и мудрость.

Змей. Важная мысль библейского рассказа состоит в том, что ложное знание, извращенный ум человек *приобрел* в результате собственного выбора, а не получил его при сотворении. Тогда как например, в одном древнейшем месопотамском мифе, т.н. Вавилонской теодицее (II-е тыс. до Р. Х.) говорится, что боги, со-

творившие человека, с самого начала дали ему ложное знание, но не истину.

Фигура змея как раз выполняет роль внешнего фактора, благодаря которому уже сотворенный человек ставится перед выбором.

Змей играл большую роль в древних мифологиях. В Египте змей противился богу Солнца, чтобы ночью помешать ему появиться. В Ханаане он был одним из сексуальных культовых символов. Таким образом, для библейского автора важна была и антиязыческая (антиегипетская, антиханаанская) направленность этой истории. Упоминания о змее, как о мифологическом олицетворении противника Бога, можно найти и в других библейских текстах (например, Пс. 73, 13—14; Ис. 27, 1).

Прошлое и будущее. Итак, рассказ о начале выражает две важные, но разные истины. Первая из них проистекает из опыта веры: Бог создал человека, чтобы он был счастливым и свободным. Вторая вытекает из опыта реальной жизни: каждый человек — грешник, каждый человек хочет сделаться как Бог. Одно было сначала, другое случилось потом, но кажется, что было и будет всегда.

Однако эти «сначала» («в начале», как будет сказано в Быт. 1, 1) и «потом» не сопоставимы как равноправные точки во времени. «Потом» — это действительно история с ее хронологией событий. В то время как «в начале» — это понятие скорее богословское. Оно выражает изначальный замысел Бога, который как будто дал осечку, не состоялся.

Спустя два столетия после Я пророк Исайя (он тоже принадлежал к традиции Юга), будет говорить в тех же образах рая, но о времени будущем, о дне, когда изначальный замысел Бога полностью реализуется (ср., например, Ис. 11, 1—9).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

НАЧАЛО ПРОРОЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

§ 29. Введение в пророки

Мы, наконец, приступили к последовательному знакомству с теми преданиями, которым затем суждено было письменно закреплиться и стать Священным Писанием. Предыдущая тема была посвящена Священной истории Южного царства — Яхвисту, — столичной (Иерусалимской) традиции, появившейся еще в эпоху ранней, неразделенной монархии (X в.), т. е. при дворе Давида и Соломона, или незначительное время спустя.

Вместе с тем период монархии в Израиле на всем его протяжении, как на Юге, так и на Севере, был ознаменован еще одним, пожалуй, даже более примечательным явлением — проповедью и активной общественно-религиозной деятельностью пророков. По своему временному размаху это грандиозный период — почти от установления монархии (пророк Нафан, X в. до Р. X.) и до эпохи после возвращения из плена (V в. до Р. X.). Соответственно это и самый объемный и богатый по содержанию раздел Ветхого Завета.

Следуя нашему хронологическому принципу в исследовании истории появления Священного Писания Ветхого Завета, мы и обращаемся к пророческой проповеди времен монархии в Израиле.

В связи с этим мы на время оставляем Южное царство и обращаем свой взор к Северу, ибо именно там пророки раньше и быстрее, чем на Юге (на то были причины, о которых мы тоже скажем), взяли духовную инициативу в свои руки.

Как известно, после смерти Соломона царство разделилось, и, как и следовало ожидать, священные традиции, имея одни истоки, пошли разными путями на Юге и на Севере. При этом, однако, они образуют как бы две параллельные линии, которые вместе и составляют полноту Священных Ветхозаветных преда-

ний в целом. Рано или поздно это соединение произошло (в связи с конкретными историческими событиями) и дало удивительные результаты. Это также тема наших будущих лекций.

Прежде, чем мы будем говорить о конкретных пророках Севера и Юга, сделаем краткое общее введение в пророческую литературу Ветхого Завета.

«Пророческая традиция», «пророческая письменность», «пророческая литература» или просто «Пророки» — этими словами обозначают целый раздел Ветхого Завета. В чем его общность и своеобразие в связи с другими традициями и разделами Священного Писания?

Кто такой пророк? Пророк по-еврейски «*nabi*» (pl. *nebiim*); по-гречески — *προφήτης*. Этимология русского слова «пророк» (родственное «прорекать», то есть произносить открытую, сообщенную кем-то истину) точно соответствует этимологии греческого слова (букв., «тот, кто говорит вместо другого» или «переводчик», «толкователь», «интерпретатор»). Этимология еврейского слова менее ясна, но есть основания думать, что она тоже содержит идею прорекания или произнесения от лица кого-то или под вдохновением кого-то²³.

Внебиблейские аналогии. Пророки-экстатика, профессиональные пророки. Пророчество — харизматическое служение. Но в чем природа этой харизмы? Пророческое служение в Израиле на первый взгляд аналогично подобным явлениям в других религиях. «Сынов пророческих», о которых говорится в Библии (например, при Самуиле), можно сравнить с греческими прорицателями, персидскими магами, тибетскими ламами и т. п. В самой Библии говорится о «пророках Ваала». Часто мы встречаем упоминания о целых группах, или школах пророков (например, в 3 Цар. 22, 3 упоминаются 400 пророков, к которым обратился Ахав). Здесь речь идет о профессиональных, то есть наученных определенным навыкам, пророках, пророчествовавших в экстазе.

В Сирии и Палестине были признаки появления экстатического движения, корни которого, по-видимому, находились за пределами этих областей. Ханаанская религия должна была быть

²³ См. об этом: Князев А. прот. Пророки. // ВРСХД, № 103.

посредником, через которого это движение пришло в Израиль. Древнейшие свидетельства Ветхого Завета содержат рассказы об этих экстадиках, подобных дервишам, которые появлялись время от времени и на которых, надо полагать, косо смотрели Израильские крестьяне (1 Цар. 10, 5 слл.; особ. ст. 11). Их экстатическое состояние было заразительным: оно могло неожиданно передаваться любому, кто находился вблизи (1 Цар. 19, 18—24). Употребление таких терминов, как «пускание слюны» в смысле пророчества (Ам. 7, 16²⁴; Мих. 2, 6. 11²⁵) или определение пророка как сумасшедшего, «неистового» (4 Цар. 9, 11) говорят сами за себя. В ранние времена такие экстатические пророчества и не могли сопровождаться рациональной речью. В очень красочном описании все возрастающего экстаза жрецов Ваала обращает на себя внимание, что в своих призывах к Ваалу жрецы наносят себе раны и в конце концов не чувствуют боли (3 Цар. 18, 26 слл.).

Так, не без внешнего влияния общехананейской религиозной практики, в Израиле с древнейших времен зародились целые пророческие движения, группы, школы, которые в состоянии экстаза изрекали то, что почиталось как божественная истина. Иногда эти пророки злоупотребляли своим положением и с помощью него преследовали личные выгоды. Иные просто были придворными льстецами (3 Цар. 22, 13; Ис. 30, 10) и пользовались суеверным престижем.

Библейские книги ставят профессиональных пророков, в общем, довольно невысоко. Хотя, впрочем, благодаря преемству, без которого школа не могла бы существовать, сохранялись и священные богодухновенные предания. В этом положительное значение пророческих школ. Скорее всего, им мы обязаны сохранением тех преданий, которые дошли до нас в Священных книгах Ветхого Завета.

Библейский профетизм. Подлинное же пророчество — такое, какого мы нигде не встретим, кроме, как в Библии, — имеет совершенно иную природу, чем эти экстатические вспышки, за которыми стоит действительно богатая и длительная предыстория вне Библии. Таким экстадикам, чьи видения надо расшифро-

²⁴ В СП: «не произноси слов», тогда как буквально: «не брызгай слюной».

²⁵ То же, что и в Ам. 7, 16.

вывать и интерпретировать, Священное Писание противопоставляет пророков, которые ясно слышат и возвещают Слово Бога:

«Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моем: устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит; как же вы не убоились упрекать раба Моего, Моисея?» (Числ. 12, 6—8)

Поэтому гораздо больший, и вообще, исключительный интерес для нас представляют те, кого *прежде всего* подразумевают, говоря о библейских пророках — это пророки не профессиональные, а пророки по призванию. В подавляющем большинстве это т. н. письменные пророки, т. е. те, чья проповедь была записана или ими самими, или их учениками.

Иногда Бог призывает их из среды профессиональных пророков (как, например, Самуила), но как исключение, точнее, не по причине их принадлежности к этой школе. А Амос прямо зарекается от этого:

«И сказал Амасия Амосу: провидец! пойдй и удались в землю Иудину; там ешь хлеб, и там пророчествуй, а в Вефиле больше не пророчествуй, ибо он святыня царя и дом царский. И отвечал Амос и сказал Амасии: я не пророк и не сын пророка; я был пастух и собирал сикоморы. Но Господь взял меня от овец и сказал мне Господь: иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю!» (Ам. 7, 12—15).

Обратим внимание на выражение «не пророк и не сын пророка». Сын — в смысле «ученик», тем самым намекая на профессиональное преемство.

Хотя Амос и осознает себя другим, чем пророк в профессиональном смысле, он не отказывается от этого титула. Он вкладывает в него другой смысл и говорит о своем особом призвании Господом. Очевидно, руководствуясь схожими мотивами, библейские пророки применяли к себе другие, самые разные наименования: «посланник Господа» (Ис. 44, 26; Агг. 1, 13; Мал. 24, 4); «слуга (раб) Господа» (Ис. 20, 3; Ам. 3, 7; Иер. 7, 25; 24, 4); «пастырь» (Иер. 17, 16; Зах. 11, 4); «страж» (Ис. 62, 6; Авв. 2, 1); «наблюдатель (страж)» (Ис. 56, 10; Иер. 6, 17; Иез. 3, 17).

Подлинность библейского пророчества. Характерной особенностью пророческой проповеди является уверенность пророков в подлинности дарованного им Откровения. Чего, например, в принципе не скажешь о философах-искателях истины. Отсюда бесстрашие и неподкупность пророков. Они говорят не то, чего от них ждут. Например, Нафан в истории Давида с Вирсавией (впрочем, эта история еще больше чести делает Давиду, которого Священное Предание также именует пророком).

Но при этом пророки помнили о неприступности Бога, Его непостижимости, о том, что Он — непроницаемый мрак и ослепительный свет.

«Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Ис. 6, 5).

Различны происхождение, общественное положение, способ призвания пророков. Их было много. Но все проповедовали одну и ту же весть, точнее, весть от одного и того же Бога, один и тот же монотеизм. Таким образом, пророческая проповедь, как она дана нам в Библии — это не учение одного или нескольких людей, гениев, а слово, которое Бог изрекает через целый ряд призванных для этого людей. Пророки, когда бы они ни жили, всегда чувствовали преемственность своей проповеди по отношению к своим предшественникам. И в этом смысле они были не только причастными к единому целому — народу Божию, о чем мы говорили выше, но были, так сказать, главным «нервом» этого преемства через века, начиная с рождения народа при пророческом участии первого и потому величайшего пророка — Моисея. Поэтому Моисей возвышается гигантской фигурой над всей ветхозаветной историей:

«И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу» (Втор. 34, 10).

В этом единстве и преемственности пророческой проповеди — единство всего Священного Писания как Слова Божия, Слова одной Живой Личности, изначально имеющей цельный план-замысел о Своем творении и помнящей о Своих обетованиях.

Содержание пророческой вест. В чем же состоит библейское пророчество? Пророчество — это передача и истолкование

божественного видения того, что происходит в мире, с человеком, с народом Божиим. Это видение касается не только того, что будет в будущем, но *прежде всего* происходит в настоящем, а также было в прошлом. Например, повествования о сотворении мира в Быт. 1—2 несомненно говорят о прошлом, но это пророчество (Моисея), ибо это передача Божественного Откровения о Начале, а не естественно-научная картина давней истории мира.

Яркой, классической иллюстрацией тому, что пророк — это посредник в передаче слов, вести, является эпизод из книги Исх., когда Бог будет говорить Моисею, а Моисей — Аарону, чтобы последний уже говорил фараону. Моисей должен быть для Аарона вместо Бога (Исх. 4, 16), а Аарон — пророком Моисея (7, 1).

Лжепророки. В Библии часто затрагивается вопрос о так называемых лжепророках. Иногда его поднимают и сами истинные пророки. Ложные пророки могли лгать или путать свои домыслы со словами Бога. Их было много, и часто их посылал Господь для испытания (3 Цар. 22, 19—23).

Лжепророки были чаще всего придворными пророками и говорили то, что от них хотели услышать (см. выше, в связи с профессиональными пророками). Тем не менее, может быть, они переживали и трагедию своего народа, думая, что образ жизни Израиля вполне соответствовал божественному. Исходя из настоящего образа жизни современного им Израиля они и «выявляли» Божественную волю. Национальная гордость, проявившаяся тогда во многих формах, давала о себе знать и в этих лжепророчествах.

Пророки и народ Божий. Другой важной чертой пророческой деятельности являлось то, что пророки активно вмешивались в общественную жизнь. В этом их резкое отличие от различных мистиков, уединяющихся от мира. Благодаря пророкам Израиль остается «народом Божиим». Или еще можно сказать, что Израиль продолжал свое участие в Завете с Богом в лице пророков. Пророческое движение на определенном этапе священной истории было формой, в которую были облечены отношения Завета Бога с народом.

Пророки участвовали своей свободной волей в деле Бога, активно вмешивающегося в историю Своего народа, возвещая Его слова. Они были соучастниками в этом деле.

Настоящее и будущее в пророчестве. Служение и речи пророков имеют как бы «двойное дно». И мы непременно должны иметь ввиду оба плана, вырисовывающиеся в этих речах. Во-первых, это обращение к настоящему, а во-вторых, это некая «дальнобойная» перспектива, завершающаяся только тогда, когда открывается смысл и конец истории, — когда Слово становится плотью и Бог заключает со Своим народом Новый Завет.

Необходимо помнить эти две очень различные стороны пророческой вести.

«Это люди, неразрывно связанные со своим народом и со своей эпохой, в которую они прочно вписаны, и их трудно понять, если отделить от исторического фона; и одновременно — это вдохновенные провозвестники Божии, чья проповедь идет бесконечно дальше их страны и времени»²⁶.

Этому можно привести бесчисленное множество примеров. Например, самый известный: то, как евангелист Матфей толкует Ис. 7, 14 — пророчество Исайи о рождении Эммануила. Слова Исайи были тесно связаны с общественно-политическим контекстом: действительно, у царя Ахаза в скором времени родился сын-наследник, с которым Исайя, кстати, какое-то время даже связывал мессианские надежды. Но в итоге — в самом конечном, подлинном, т.е. новозаветном итоге, — эти слова стали пророчеством о Боговоплощении, когда «С нами Бог» (Эммануил), то есть желанное обетование о Присутствии Бога, исполнилось в самой высшей степени.

Абсолютный монотеизм. Прежде всего, пророки обличали такой грех, как идолопоклонство. Они воспринимали его как прелюбодейство Израиля с другими богами, которые даже не боги. В конце концов именно в пророческой проповеди библейский монотеизм выкристаллизовался как абсолютное, чистое единобожие, отрицающее в принципе возможность существования других богов. Этот монотеизм совершенно свободен от какого-либо пантеизма (для Библии мир — творение Бога) и языческого понимания Всемогущего Творца как верховного бога над многими божествами.

Этический монотеизм. Важной чертой проповеди монотеизма у пророков является требование внутреннего обращения

²⁶ Мень А., прот. Ветхозаветные пророки, Л., 1991, С. 19.

сердца, а не просто ритуальных жертвоприношений. Это принято называть этическим монотеизмом.

Пророки, с одной стороны, и культ (храм, священство), с другой, — в некотором смысле противоположные полюса Ветхозаветной религии, некие «противовесы». Культ должен быть наполнен внутренним обращением сердца. Иначе он превращается в магию. Поэтому пророки позволяли себе очень резко говорить о культе:

«Ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших. Если вознесете Мне всежожение и хлебное приношение, Я не приму их и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших. Удали от Меня шум песней твоих, ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать. Пусть, как вода, течет суд, и правда — как сильный поток!» (Ам. 5, 21—24)

«Не носите больше даров тщетных: курение отвратительно для Меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие — и празднование! Новомесячия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя: они бремя для Меня; Мне тяжело нести их. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову» (Ис. 1, 13—17).

Интересно, как это гениально смыкается в Пс. 50, где говорится:

«Аще бы восхотел еси жертвы, дал бых убо, всежожения не благоволиши»

и:

«Жертва Богу дух сокрушен, сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит.»

В итоге же культ не отвергается вовсе, а через это «сокрушенное сердце» — единственно угодную жертву Богу — наполняется смыслом, и псалом заканчивается на чисто культовом языке:

«Ублажи, Господи, благоволением Твоим Сиона, и да созиждутся стены Иерусалимския. Тогда благоволиши жертву правды, возношения и всежожгаемая. Тогда возложат на алтарь Твой тельцы».

Здесь лежит кардинальное различие библейского храмового культа (унаследованного от Ветхого Завета и христианской Церковью) от языческого. Не культ как таковой магически воздействует на Бога или человека, а напротив, человек посредством культа, на языке культа, выражает свое отношение к Богу — веру и любовь. Если этого отношения нет, то культ — бессмыслен и не нужен. Именно это и хотели сказать пророки.

Основные вехи истории пророческой традиции. Итак, библейский профетизм начинается с Моисея.

После Моисея мы ничего не знаем о пророках времен судей (кроме Деворы) и ранней монархии (ср. 1 Цар. 3, 1: «слово Господне было редко в те дни»), когда они упоминаются только в связи с войной с филистимлянами. Постепенно в Израиле рождается уже упомянутое профессиональное пророчество, что связано с укреплением патриотического и религиозного энтузиазма.

Наконец, наступает эра, которую мы можем назвать эпохой классического профетизма и которая охватывает времена монархии на всем ее протяжении, вавилонского плена и первых десятилетий возвращения, после чего пророчество постепенно затухает и уступает место другим формам жизни Израиля в Завете.

Мы уже коснулись служения одного из первых пророков времен неразделенной монархии — Нафана. Он был не единственный из пророков, о которых рассказывается в исторических книгах Царств. Из них наибольший материал мы имеем об Илии и его преемнике Елисее. Но это именно рассказы или даже краткие упоминания (например об Ахии Силомлянине, 3 Цар. 11, 29 слл.). Главную и наиболее богатую линию ветхозаветных пророков образуют т. н. *письменные* пророки, т. е. не те, о которых *рассказывается* в исторических книгах, а чьи речи записаны и собраны в отдельные книги, озаглавленные их именами.

И все-таки, прежде чем мы приступим к обстоятельному и последовательному знакомству с письменными пророками, остановимся на истории самого значительного из пророков *неписьменных* — пророка Илии. Тем более, что его служение проходило в Северном царстве (Израиле), а первые письменные пророки появились именно там.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ
**СВЯЩЕННЫЕ ТРАДИЦИИ И
ПРОРОКИ СЕВЕРА**

І. ПРОРОК ИЛИЯ

§ 30. Введение. «Народный ягвизм»

Географическое положение. Если Иуда был расположен на холмах, недалеко от пустыни, без выхода к морю, который перекрывают филистимляне, то Северное царство располагалось на плодородной местности, имело прямой выход к морю и вследствие этого было открыто оживленным внешнеполитическим и экономическим контактам. Именно руководствуясь этими геополитическими причинами, царь Амврий (Омри) перенес столицу в основанную им Самарию. Это имело большое значение не только для экономики и политики, но и для тесно связанной с ними религии.

Экономическое состояние. У пророка Амоса — пророка Северного царства — мы можем прочесть отзывы о домах, построенных из тесаных камней (Ам. 5, 11), и о ложах из слоновой кости (Ам. 6, 4). Это прежде всего относилось к новой столице: Ахав, сын Амврия, например, построил дом из слоновой кости (3 Цар. 22, 39). Археологические раскопки обнаружили построенные при Ахаве укрепления в Иерихоне, Азоре, Сихеме, Мегиддо и Самарии, а также прекрасные дворцы, украшенные инкрустациями из слоновой кости. К этому же периоду относятся находки самарийской керамики, отличающиеся высоким художественным уровнем изготовления, и большое число импортных предметов роскоши.

Политическая ситуация. На первый взгляд, политический строй в Самарии был аналогичным политическому строю в Иерусалиме. Это была монархия. Но здесь, на Севере, никто из царей не был законным потомком Давида. 8 из 19 царей были убиты, в результате чего династия сменялась. Царь не являлся сыном Давида, а значит, и помазанником (сыном) Божьим, как в Иерусалиме.

«Поставляли царей сами, без Меня; ставили князей, но без Моего ведома; из серебра своего и золота своего сделали для себя идолов: оттуда гибель» (Ос. 8, 4).

Царь, таким образом, был предопределен не быть гарантом единства народа и его представителем и ходатаем перед Богом. В Израиле эту роль будет играть пророк, зачастую становясь в оппозицию царской власти.

Религиозная ситуация. По сравнению с Иудой, Израиль гораздо больше находится в контакте с местными хананеями, а также с царями Тира, Сидона и Дамаска. Важной стороной ханаанской религии был культ плодородия, культ сил природы, которые обожествлялись под именем местных богов — Ваала и Астарты. Эти боги сообщали плодородие земле, животным и человеку. Более подробно об этих культах мы будем говорить в связи с проповедью Осии, а сейчас можно сказать, что Израиль, находясь в тесном контакте с язычниками, был очарован религиозной практикой поклонения Ваалу и Астарте — он все время хромал на оба колена, как об этом образно выразился Илия (3 Цар. 18, 21).

Что имел в виду Илия? Очевидно стремление Израиля сохранить верность своему Богу — ЯХВЕ — но наделив Его при этом функциями Ваала. Этакий «ваализированный» ЯХВЕ. Такой синкретизм²⁷ имел глубокие корни в прошлом. По сути дела его начало нужно искать непосредственно во временах входа Израиля в Ханаан, хотя на качественно новый уровень он вышел, когда Давид значительно расширил территорию Израиля за счет других частей Ханаана, обращая их население, хотя и не систематически, в свою религию. Чего стоили, например, победа Давида над филистимлянами и присоединение их территории к Израилю!²⁸

Чтобы отвлечь народ от паломничеств в Иерусалимский храм, Иероваам — первый царь отколовшегося Северного царства — соорудил двух золотых тельцов в Вефиле и Дане.

«... и сказал [народу]: не нужно вам ходить в Иерусалим; вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской. И по-

²⁷ Синкретизм — стремление сочетать в одном культе религиозные представления и нормы различных по своей сути и происхождению верований, в данном случае — библейского монотеизма и языческого политеизма.

²⁸ Rad G. von, Old Testament Theology, v. I, N. Y., 1962, p. 61—62.

ставил одного в Вефиле, а другого в Дане. И повело это ко греху, ибо народ стал ходить к одному *из них*, даже в Дан, [и оставили храм Господень]» (3 Цар. 12, 28—30).

Таким образом, это были не новые божества, а тот же ЯХВН, но в виде золотых тельцов. Угроза такого утонченного идолопоклонства («ваализация» Ягвизма) была гораздо опаснее открытой религиозной измены.

Позднее, подводя печальный итог истории Северного царства после его разрушения, летописец заметит:

«Израильтяне отторглись от дома Давидова и воцарили Иеровоам, сына Наватова; и отклонил Иеровоам Израильтян от Господа, и вовлек их в великий грех. И поступали сыны Израилевы по всем грехам Иеровоама, какие он делал, не отставали от них» (4 Цар. 17, 21—22).

То, что мы назвали ваализированным культом ЯХВН, можно назвать еще «народным ягвизмом». Остановимся подробнее на сути этого религиозного явления, ибо эта суть актуальна и сейчас.

Ваал или ЯХВН? Во внешней стороне культа все оставалось по-прежнему. Приносились жертвы, совершались положенные молитвы, даже религиозный язык, на котором передавались повествования о спасительных делах ЯХВН, едва ли изменился. Но действительно ли в Израиле поклонялись ЯХВН? Не был ли это Ваал с его властью над силами природы (Ваал был по сути дела богом погоды, и распространение его культа вполне объяснимо полной зависимостью земледелия в Ханаане от дождей), которые занимали теперь умы? Не скрывался ли он под именем ЯХВН? Или, может быть объектом поклонения было нечто промежуточное, третье?

Все это произошло с ягвизмом через 150 лет после Давида.

Ситуация качественно изменилась в результате политики Амврия и его сына Ахава. То, что все время было лишь угрозой, стало реальностью. Началом стали основание Амврием новой столицы Израиля — Самарии — и внешнеполитическая переориентация на финикийские царства (Тир и Сидон). С одной стороны, Самария была относительно независимым городом-государством. Но в то же время, там был построен жертвенник не ЯХВН, а прямо Ваала (3 Цар. 16, 32; 4 Цар. 10, 18).

Наконец, связи с Тиром и Сидоном стали еще теснее, когда сын Амврия Ахав женился на Иезавели, т. к. она была из царского рода. В древности такой брак был не только личным делом, но имел и общегосударственное значение, в том числе и для господствующего культа. Иезавель, воспитанная в финикийской религии, конечно, привела в Израиль и своих жрецов (3 Цар. 18, 19 и др.).

Новая династия и новая аристократия в Израиле укреплялась, опираясь на военную силу и централизацию экономики. Этой новой военной царской аристократии пыталась противостоять патриархальная оппозиция («старейшины Израиля»). Их поддержал пророк Илия (например, эпизод с виноградником Науфея — 3 Цар. 21).

Главным же пафосом проповеди пророка Илии была проповедь верности Богу Израилеву и *только* Ему.

Об Илии рассказывается в 3 Цар. 17—19; 21; 4 Цар. 1—2.

§ 31. Весть Илии

Откуда он и почему так неистов? Начиная рассказ об Илии, священный писатель ничего не говорит о его происхождении кроме того, что он был «из жителей Галаадских» (3 Цар. 17, 1).

Галаад располагался на восточном берегу Иордана, там, где никогда не было поселений древнего Ханаана и куда в первую очередь вселился Израиль. Там религия JHWH сохранилась в незамутненной форме, в то время как на западном берегу, там, куда вторглась основная часть Израиля, все двери были открыты местному ханаанскому культу Ваала.

Таким образом, Илия воспитывался в чистой религии отцов. Понятны отсюда его ревность и нетерпимость к синкретизму, которые он встретил в Израильском царстве. Само имя его «Илия» («Бог есть Господь») выражает суть его проповеди. Если в сельской местности народ еще поклонялся JHWH, или, вероятно, божеству, которое почиталось как JHWH, то при дворе и в высшем обществе в городе открыто поклонялись Ваалу.

Рассказ о великом религиозном сборище на горе Кармил, куда Илии удалось собрать все множество народа и пророков Ваала (3 Цар. 18, 17—40), заставляет думать, что Илия обладал

достаточным авторитетом, чтобы заставить царя пойти на такую грандиозную акцию. Она была предпринята с целью ответить на вопрос: кто является Богом в Израиле, кому Израиль должен поклоняться как Богу?

«И подошел Илия ко всему народу и сказал: долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте. И не отвечал народ ему ни слова» (3 Цар. 18, 21).

Илия поставил вопрос «или-или». Это было очень неожиданно. Никому не приходило в голову, что невозможно примирить, найти какой-то компромисс между поклонением Ваалу и древней Израильской религией JHWH. Напротив, Ахав и другие цари рассматривали культ JHWH как одну из религий политеистического Израиля и, в общем, толерантно относились к нему. Ср. теофорные элементы собственных имен «Ахав», «Ахазия», «Ио-рам», где *йа*, *йо* — усеченные формы Священной тетраграммы.

«...долго ли вам хромать на оба колена?» — в этих словах слышится намек на ритуальный танец.

В ответ народ молчит. И это говорит не о сознании вины перед Господом, а о непонимании самой постановки вопроса («или-или»). Никто не видит необходимости в его решении. Илия предпринимает для этого гигантское усилие.

Весь рассказ — это ответ на вопрос Илии. Кто может дать на него ответ? Становится ясно, что не народ. И даже не Илия. Его дает Сам Господь. Через этот ответ, как желает показать повествователь, Израиль только и может быть спасен.

Это новое свидетельство Бога о Себе. Этот ответ Господа — гораздо более авторитетный, чем самый торжественный и обдуманый ответ человека. Рассказчик делает все, чтобы сообщить этому местному инциденту общенародный масштаб. Яснее всего выступает несовместимость двух религий.

Ваализм ведет к потере личностной идентичности, как это отчетливо видно в безуспешных попытках жрецов Ваала привлечь его внимание. В сравнении с их экстазом спокойствие Илии производит впечатление откровенной инертности.

Бог ищет Израиля. Бог Израилев готов явить Себя. Он ищет Свой народ, и не нужно пытаться привлечь Его внимание, как это

делают жрецы со своим Ваалом, над чем позволяет себе издеваться Илия:

«... Кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется!» (3 Цар. 18, 27)

Здесь обращает на себя внимание и то, что Илия уверен в своих пророческих возможностях. Об этой уверенности сказано еще в самом начале повествования об Илии:

«Жив Господь Бог Израилев, пред Которым я стою! в сии годы не будет ни росы, ни дождя, разве только по моему слову» (3 Цар. 17, 1).

С этого началась его проповедь. Таким образом, Илией движет не личный фанатизм и нетерпимость к чуждому культу, а призыв к верности Живому истинному Богу.

II. ПРОРОК АМОС

§ 32. «День Господень»

По мере того как Израиль утверждается в Ханаане, память о Боге-Спасителе, выведшем из Египта, обогащается новыми духовными открытиями. Так, сложная история борьбы с ханаанским языческим окружением за чистоту веры в Израиле, которую вели прежде всего боговдохновенные вожди народа Божия (судьи, некоторые цари и особенно пророки), приводит к тому, что постепенно внимание Израиля начинает все больше занимать мысль о будущем *втором* вмешательстве Бога. Враги Бога — враги Израиля, и Господь должен непременно утвердить Свое царство непоколебимым, покорив истинному богочитанию все народы. Все народы должны прийти к этому истинному знанию Бога через народ, избранный Богом для этого. Об этом служении народа Божия возвещали пророки, и такой смысл они вкладывали в понятие победы Бога над Его врагами.

Эзегеты докапываются до глубокой древности в поисках истоков этого представления, вероятно, общеизвестного для религиозной мысли. Говоря более широко, жажда дня Господня в своей основе есть жажда правды, которая должна водвориться в

этом мире лжи и несправедливости, жажда, свойственная человеческой совести.

«Боже отмщений, Господи,
Боже отмщений, яви Себя!
Восстань, Судия земли,
воздай возмездие гордым.
Доколе, Господи, нечестивые,
доколе нечестивые торжествовать будут?»

(Пс. 93, 1—3)

«Этот вопль, почти грубый в своей откровенности, представляет собою и вопль пробуждающейся человеческой совести, и первый зов голоса Божия»²⁹.

Но эта правда Божия, которой жаждал Израиль, памятуя о дне Исхода, первом вмешательстве Бога, когда восторжествовала правда Бога над нечестием Египта, постепенно подменилась правдой человеческой, корыстной и односторонней. Будущий ожидаемый День Господень — второе вмешательство Бога — стал пониматься как торжество над врагами Израиля, мешающими его благоденствию и процветанию в человеческом смысле. Во 2-й половине IX — 1-й половине VIII вв. для этой надежды у Израиля действительно были основания. Израиль почувствовал ослабление мощи Ассирии после опустошительного для Израиля царствования ассирийского царя Салманассара III. Лишь в середине VIII в. на ассирийский трон в результате военного переворота взошел Тиглатпалассар III (Библия называет его гораздо короче — Фул, 4 Цар. 15, 19), чтобы превратить всю страну в военную машину с железной дисциплиной и вскоре подчинить себе весь Восток. И лишь тогда над Израилем вновь нависла угроза, которая закончилась разорением и пленом в 721 г. А пока, на рубеже IX—VIII вв. Израиль внешне жил в благоденствии и спокойствии. Особенно безоблачным казалось царство Иеровоама II (783—743), который восстановил нарушенные границы Израиля в их наиболее расширенном протяжении и укрепил экономику страны. Израиль жил иллюзией, что скоро все враги будут низвержены.

²⁹ Буйе Л. О Библии и Евангелии, Брюссель, 1988, С. 51.

§ 33. Весть Амоса

В это время благостности и самоуспокоенности, а именно около 760 г. до Р. Х., и появляется пророк Амос со своей беспощадной обличительной проповедью, которая производит впечатление резкого диссонанса.

Подчеркнем, что с именем Амоса связана важная веха в истории библейского пророчества: он был первым по времени письменным пророком, его речи были записаны и вошли затем в общую сокровищницу пророческих писаний Библии.

В этом отличие от Нафана, Илии, Елисея, о которых сохранились предания, вошедшие в Книги Царств. Начиная с Амоса, пророческое слово требует точной и как можно более подробной литературной фиксации.

«Наконец, после рассказов о пророках мы слышим голоса самих пророков: с VIII в. до н. э. их проповедь начинает записываться, что, конечно, само по себе свидетельствовало о коренном перевороте в понимании самой сути пророчества. Предать записи можно было не темный бред умоисступленного шамана, а осмысленную весть, с которой обращается к людям их духовный вождь, в любом экстазе остающийся личностью»³⁰.

Происхождение и личность Амоса. Он был иудеем, пастухом из Фекои — холмистой местности на юг от Иудейско-Израильской границы. Эта подробность (Амос — пастух) не должна вводить нас в заблуждение, так как это совсем не значит, что Амос был неграмотным, недалеким обличителем. Напротив, в его речах видна широкая эрудиция в области Священных преданий и современного ему состояния Израиля, а также незаурядный литературный дар.

Призвание. Амос пророчествовал в Вефиле, одном из главных культовых центров Северного царства, тоже возле Иудейско-Израильской границы, а также, может быть, в Самарии (ср. 4, 1—3).

Землетрясение в 1, 1 упоминается, вероятно, как начало свершения пророчеств Амоса о бедствиях, грозящих Израилю.

³⁰ Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. — История всемирной литературы. Т. 1. М., 1983, С. 285.

О своем призвании Амос говорит просто и кратко, в связи с обвинением священника Амасии, который изгнал его из Вефиля:

«Господь взял меня от овец и сказал мне Господь: «иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю!»» (Ам. 7, 15).

Пользуясь этим кратким свидетельством, акцентируем свое внимание на том, что мы называем участием Бога в истории человека — по Его инициативе человек должен изменить свою жизнь.

Амос и День Господень. Итак, во дни того самого Иеровоама II, когда Израиль жил спокойно и беспечно, в *радости* ожидая расправы Бога над врагами Израиля, отождествляя их с врагами Бога, народ услышал проповедь Амоса. Он восставал, прежде всего, против ложного понимания Израилем грядущего Дня Господня.

В своих обличениях Амос старается выразиться как можно резче и жестче. Израиль должен не стремиться к этому дню, а бояться его.

«Горе желающим дня Господня! для чего вам этот день Господень? он тьма, а не свет, то же, как если бы кто убежал от льва, и попался бы ему навстречу медведь, или если бы пришел домой и оперся рукою о стену, и змея ужалила бы его. Разве день Господень не мрак, а свет? он тьма, и нет в нем сияния» (Ам. 5, 18—20).

Страх и любовь. «Тут перед нами первый пример того, как страх Божий, занимающий такое значительное место в Ветхом Завете, вовсе не является первоначальным фоном еще не развитой религии. Напротив, нужно понять, что этот страх представляет собою первую ступень того развития, вызвать которое стремится Слово Божие. Без сомнения, позже страх в свою очередь будет изгнан любовью; но тут нам дается повод рассеять одно недоразумение, слишком распространенное в наши дни. Религия тех, кто поклоняясь Богу, считает чувства уверенности и безопасности неотъемлемыми от веры, вовсе не является шагом вперед по сравнению с религией страха. Она — шаг назад или простая остановка в развитии. Она и есть религия чисто человеческая, слишком человеческая. Религия страха представляет собою первый шаг, чтобы превзойти этот элементарный уровень. Только с

нею мы вступаем в область сверхъестественного. И если верно, что на более высокой ступени мы находим спокойствие в уверенности в любви Божией, то предпосылкой для этого всегда остается предварительное прохождение через страх. Как мы увидим, опыт страха не отменяется как не существовавший, а остается полностью воспринятым»³¹.

Амос призывает к этому страху, призывает отказаться от спокойствия, которое проистекает из ложной уверенности в том, что день Господень есть торжество собственного дела Израиля.

Завет — в чем он? Условия завета в сознании Израиля вывернуты наизнанку. Не Израиль должен следовать заповедям Бога, а Бог связан условиями, которые диктуются реальной жизнью Израиля. Отношение к Богу такое же, как к Ваалу — внешний культ при точном его соблюдении обязывает Бога быть довольным и выполнять все требования Израиля. Израиль как бы рассуждает: «Нуда, Господь вмешался когда-то в историю, вывел из Египта... Но надо же как-то жить дальше. Гораздо увереннее себя чувствуешь с таким божеством как Ваал».

Истинное поклонение Господу заменяется языческим идолопоклонством. Беспощадны слова Амоса:

«Ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших. Если вознесете Мне всеожожение и хлебное приношение, Я не приму их и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших. Удали от Меня шум песней твоих, ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать. Пусть, как вода, течет суд, и правда — как сильный поток!» (Ам. 5, 21—24)

В своем пророческом неистовстве и беспощадности Амос доходил до отрицания даже непререкаемых ценностей. Так, Амос, кажется, ставит под сомнение ни много ни мало само понятие Завета.

«Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и Филистимлян — из Кафтора, и Арамлян — из Кира? Вот, очи Господа Бога — на грешное царство, и Я истреблю его с лица земли» (Ам. 9, 7—8).

³¹ Буйе Л., О Библии и Евангелии, Брюссель, 1988, С. 53.

На самом деле Амос возвращает понятию Завета его первоначальный, но забытый смысл:

«Слушайте слово сие, которое Господь изрек на вас, сыны Израилевы, на все племя, которое вывел Я из земли Египетской, говоря: только вас признал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (Ам. 3, 1—2).

То, что здесь в Синодальном переводе переведено как «признал», точнее было бы перевести как «возлюбил» или, еще лучше, «познал», т. е. «приблизил к себе», «вступил в тесное общение».

Завет-союз, заключенный Богом с Израилем — это прежде всего ответственность, которая не имеет себе равных.

На этом ярком примере мы видим, что Завет, верность — одна из главных тем Северной священной традиции, проявившаяся и в пророческой проповеди (Амос, Осия, а также Иеремия, проповедовавший в Иерусалиме, но испытавший большое влияние северных традиций, в частности, того же Осии), и в других писаниях.

Израиль связал себя с Ваалом и полагается на его власть над природой. Но Амос возвещает, что ЯХВН — подлинный властелин природы; возвещает, не стесняясь применять языческие ханаанские космогонические представления к ЯХВН, истинному Богу.

«Кто сотворил семизвездие и Орион, и претворяет смертную тень в ясное утро, а день делает темным как ночь, призывает воды морские и разливает их по лицу земли? — Господь [т. е. ЯХВН — А. С.] имя Ему!» (Ам. 5, 8)

«Господь Бог Саваоф коснется земли, — и она растает, и восплачут все живущие на ней; и поднимется вся она как река, и опустится как река Египетская» (Ам. 9,5).

Суд как пощада и суд как осуждение. По свидетельству Амоса, народ не исполняет условий Завета, главными из которых является соблюдение верности. Понятие суда в проповеди Амоса, точнее, начиная с проповеди Амоса, приобретает смысл осуждения Израиля — смысл, унаследованный Евангелием. Вновь перед нами некое противопоставление этого грядущего суда тому суду, который составлял суть Пасхи, т. е. Исхода из Египта. Тогда,

при рождении Израиля, суд состоял в пощаде («прохождении мимо») Израиля среди осуждения Египта и гибели его первенцев. Здесь наоборот: над Израилем совершается суд как осуждение.

Амос-универсалист. В словах пророка Амоса мы впервые слышим суждение о других народах. Это также отличает именно пророческую традицию в Ветхом Завете. Этот мотив будет подхвачен почти всеми последующими пророками. Амос говорит о соседях Израиля: сирийцах, финикиянах, филистимлянах, аммонитянах, идумеях, моавитянах, и лишь затем — об иудеях и израильтянах (ефремлянах).

«В чем же Господь обвиняет язычников? Отнюдь не в том, что они исповедуют ложные религии. Их грех заключается, прежде всего, в попрании человечности. Пусть они заблуждаются относительно Бога, но они не чужды различению добра от зла. Это то, что апостол Павел назовет «законом совести» у язычников»³² (Рим. 2, 15).

Господь — враг Израиля. Возвещение суда в речах Амоса кажется наиболее беспощадным и безапелляционным по сравнению с другими письменными пророками Израиля. Господь как будто объявляет войну Израилю, который стал Его врагом:

«Вот, Я придавлю вас, как давит колесница, нагруженная снопами, — и у проворного не станет силы бежать, и крепкий не удержит крепости своей, и храбрый не спасет своей жизни, ни стреляющий из лука не устоит, ни скороход не убежит, ни сидящий на коне не спасет своей жизни. И самый отважный из храбрых убежит нагой в тот день, говорит Господь» (Ам. 2, 13—16).

Кстати, примерно также будет говорить младший современник Амоса Осия:

«Я буду для них как лев, как скимен буду подстергать при дороге. Буду нападать на них, как лишенная детей медведица, и раздирать вместилище сердца их, и поедать их там, как львица...» (Ос. 13, 7—8).

Остаток. И все же есть просвет надежды и в этой суровой и беспощадной перспективе судного дня Господня. Речь идет об од-

³² Мень А. прот., Ветхозаветные пророки, Л., 1991, С. 34—35.

ном очень важном библейском понятии, которое начинает оформляться, с тем чтобы затем в разных аспектах переживаться в пророчествах других пророков, и в наивысшем смысле быть развитым в Новом Завете. Это понятие остатка.

Понятие «остатка», вероятно, родилось в сфере гражданской, а не религиозной. Войны в те древние времена имели своей целью физическое уничтожение врага. Но часто это истребление не доводилось до конца, и оставался остаток. Древние восточные монархи, особенно Ассирийские цари, часто хвастались, что такая-то кампания закончилась так успешно, что от побежденных не осталось даже остатка. В других случаях они замечают, что остаток был, но подчеркивают, что это именно остаток. В Израиле этот термин также употреблялся в гражданском смысле: например, «остаток Едома» (Ам. 9, 12), «остаток Рефаима» (Ис. Нав. 13, 12), «остаток царства Сигона» (Ис. Нав. 13, 27), «остаток царства Аммореев» (2 Цар. 21, 2), «остаток Ашдода» (Иер. 25, 20) и т. д. Обычно участь остатка была плачевной. Если ему и удавалось избежать рассеяния, переселения или голодной смерти, он все равно был обречен на существование, не имеющее никакого политического значения. Правда, иногда остаток становился ядром для возрождения народа. В таком случае остаток, хранивший надежду народа, был предметом пристального внимания соседей. Во времена монархии Израиль, по соседству с которым жили филистимляне, ощутил все неудобство расположения рядом такого остатка (Иер. 47, 4; Иез. 25, 16).

В *религиозном* смысле понятие остатка мы можем встретить уже в рассказе об Илии, когда на горе Хорив, в ответ на отчаянные слова пророка о том, что он остался совсем один из всех, кто был верен Господу, он слышит утверждение Бога:

«Я оставил между Израильтянами семь тысяч [мужей]; всех сих колени не преклонялись пред Ваалом, и всех сих уста не лобызали его» (3 Цар. 19, 18).

Впрочем, мотив остатка слышен и в более ранних Ветхозаветных преданиях: J употребляет его для объяснения парадоксальных планов Бога об истории: Ной и его сыновья суть спасенный остаток; также Лот и его семья, бежавшие из Содома; Иаков разделяет свой стан на два стана в виду приближения враждебно на-

строенного Исава с тем, чтобы хоть один стан мог бы спастись в случае поражения (Быт. 32, 8); наконец, Иосиф в самый торжественный момент говорит, что Бог послал его в Египет перед братьями, «чтобы оставить вас (братьев — А. С.) на земле и сохранить вашу жизнь великим избавлением» (Быт. 45, 7).

В проповеди Амоса в день Суда Господня также уцелеет остаток, несмотря на беспощадный гнев Божий:

«Вот, очи Господа Бога — на грешное царство, и Я истреблю его с лица земли; но дом Иакова не совсем истреблю, говорит Господь» (Ам. 9, 8).

Этими словами пророк надеется привести к покаянию если не всех, то хотя бы некоторых, пусть и немногих:

«Ищите добра, а не зла, чтобы вам остаться в живых, — и тогда Господь Бог Саваоф будет с вами, как вы говорите. Возненавидьте зло и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Саваоф помилует остаток Иосифов»
(Ам. 5, 14—15).

Впервые у пророка Амоса встречается это понятие — «остаток Иосифов».

В свете таких требований высвечивается еще одна сторона тех обличений Амосом внешнего культа, который он рассматривает как проявление неверности Господу. Смысл религиозного культа, благоприятность его пред Господом полностью зависят от соблюдения нравственных требований. Поэтому такие речи, как в 8, 4—7, где обличаются «алчущие поглотить бедных и погубить нищих», содержат не просто обвинения социального характера, а именно стремление слить воедино поклонение Богу с соблюдением правды в человеческом обществе. В Новом Завете Христос, в пророчестве о Страшном Суде, повторяет то же учение.

III. ПРОРОК ОСИЯ³³

Осия был младшим современником Амоса, и можно предположить, что он слышал или читал его пророческие речи. Он про-

³³ Настоящая глава составлена на основе лекций архим. Ианнуария по по библейскому богословию в СПбДА.

рочествовал все в том же Северном царстве при Иеровоаме II, правда, в конце его царствования (примерно в 750—740 гг. до Р. Х.). Однако прямых указаний на какое-либо общение двух пророков в Библии нет. Кроме того, речи пророка Осии имеют настолько необычный колорит, что им нужно также предпослать особый экскурс о языческом наследии Ханаана, которое досталось Израилю и перед которым Израиль не смог устоять, несмотря на ревность пророков Божиих.

§ 34. «Блудеяство» Израиля

Культ Ваала. Самым распространенным божеством в Ханаане в те времена был Ваал, «Господь» (Господин) и «собственник» земли.

Стела в Угарите показывает его, бога погоды и облакоходца, как молодого воина. Он идет в коротком платье и препоясан мечом. Над длинными локонами он носит шлем с бычьими рогами, символизирующими его силу. В одной руке у Ваала палица, в другой копье, которое на древке переходит в образ растения, но в то же время похоже и на молнию. Так Ваал изображен как громовержец и молниеносец. Он спускается во время грозы и оплодотворяет землю. Под его стопами волнистыми линиями изображены горы и море, над которыми Ваал шагает, как властелин.

В угаритском мифе повествуется, как Ваал победил морского бога Яма и возобладавал над морем и его хаотической мощью. Ваал — упорядочивающая сила, указывающая морю его границы. В то же время он плодоносная сила неба, дарующая земле дождь и тепло.

Но не всегда. Другой миф о смерти и воскресении Ваала рассказывает, как этот бог вступает в свое господство во время летней засухи Мота, бога смерти, который летом доводит растительность до созревания и убивает. Востребованный вестником Мота, он добровольно дает поглотить себя смерти и нисходит в подземный мир. Но его сестра Анат, которая ищет его в отчаянии, побеждает Мота тем, что она его жнет, молотит, мелет и развевает как зерно. Она освобождает Ваала из объятий смерти. Он возвращается к началу сезона дождя на свой трон.

«Как умер могучий Ваал,
погиб князь, господь земли,
смотри, вот ожил могучий Ваал,
смотри, вот снова здесь князь, господь земли».

Очевидно, здесь описана культовая драма, исполнявшаяся, скорее всего, в праздник Нового года и знаменовавшая смену времен года. Как растительность умирает в солнечном жаре и оживает с осенними дождями, так происходит и с Ваалом. Он представляет космические силы, созидающие всякую жизнь, изливающуюся на степи и пашни. Боги, переживая на святом месте в концентрированной форме эти принципиальные события, созидают жизнь, которая развивается в течение предстоящего года.

Другое божество, которое наряду с Ваалом в жизни Ханаана, как это отражено в Ветхом Завете, имело первостепенное значение, — Ашера, супруга высшего небесного бога Эла, родительница и мать богов. Это вариант типа праматери, которая много тысячелетий почиталась как представительница жизни и смерти, земли и плодородия. Ее культовый символ — зеленеющее дерево или замещающий его деревянный столб (Ашера), который указывает на открывающееся вегетативное плодородие. Ее жертвенники расположены на высотах, к которым в определенные праздничные дни поднимается вся культовая община, чтобы предаться там оргиастическому культу.

Наряду с Ашерой в Ветхом Завете речь идет еще об Астарте, которая была родственна угаритской богине Анат. Позднее с нею идентифицирована. Она богиня любви и войны, ее знак — Венера, вечерняя и утренняя звезда. Она — та «небесная царица», которой, согласно Иер. 7, 18 и 44, 17 поклонялись иерусалимские женщины и пекли ей пироги с изюмом.

Все эти божества у древних присутствовали на святых местах, на открытых вершинах или в храме, где они встречали людей в своих образах и символах. Древние тоже не просто отождествляли божественные силы с символизировавшими их изображениями, но образы и символы указывали на места, где человек мог вступить с ними в контакт. Ибо представляемые божествами жизненные силы не действуют автоматически. Они должны постоянно обновляться и усиливаться в культовом действе. В богах сосредоточены силы жизни. Люди и природа должны обновлять

себя силой богов, но и сила богов должна обновляться непрерывным обновлением святости. Это совершается в культе.

О частностях культа в Ханаане религиоведы не так хорошо информированы. Это были ежеутренние гимны, помазание изображений или камней, символизировавших присутствие бога, сожжение курений, принесение пищи и вина. К святилищу в определенное время приходил весь народ. И подобно тому, как отдавалась десятина во двор царя, божествам приносилась десятая часть от продуктов земледелия и от животных. Все сопровождалось гимнами, танцами и восклицаниями.

Особенностью ханаанского культа была «сакральная проституция». Она совершалась при храмах жрецами и и жрицами. Или храмовые блудницы, «посвященные», отдавались в храмах посетителям-мужчинам. В любом случае совершение «священной свадьбы» должно было обновить жизненные силы и сделать их соучастниками посетителей культа. Придерживались взгляда, что через аналогическое действие половое соитие вызывало жизненные силы в природе: силы, приводимые в движение при святилище, высвобождали соответствующие силы в земле.

Приносились и человеческие жертвы и даже детские, о чем с таким отвращением говорит Ветхий Завет. Согласно 4 Цар. 3, 27, царь Моавитян принес в жертву сожжения на стене своего первородного сына, когда он был осажден в своем городе израильтянами. Согласно 4 Цар. 17, 31, «сожигали сыновей своих в огне Адрамелеху и Анамелеху». Так говорится об арамейском населении Самарии (переселенном ассирийцами). В культовом месте Топет долины Бен-Хинном возле Иерусалима даже израильтяне сжигали своих детей для Молоха (ср. 4 Цар. 16, 3; 21, 6; 23, 10; Иер. 7, 31 и др.).

«Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской» (3 Цар. 12, 28 — Исх. 32, 4).

«Когда же Моисей приблизился к стану и увидел тельца и пляски, тогда он воспламенился гневом и бросил из рук своих скижалы и разбил их под горою» (Исх. 32, 14).

Израиль тоже пытался представить ЯВНН в образе ханаанского Ваала и почитать его в хананейской форме. Когда в 926 г. 10 колен Израиля отреклись от Ровоама, сына Соломона, и присяг-

нули Иеровоаму как своему царю, последний хотел удержать свой народ от паломничества в иерусалимский храм. Поэтому Иеровоам основал на границе северного царства два новых святилища и установил золотого тельца в Вефиле и в Дане. Об этом сообщается в 3 Цар. 12, 25—33. Но и рассказ о «золотом тельце» Аарона у подножия Синая обыгрывает то же событие (Исх. 32, 1—6). Поскольку Моисей не спускается с г. Синай, народ собирается вокруг Аарона и требует от него сделать бога, который бы шел перед ними, ибо не знали, что случилось с Моисеем на горе. Аарон угождает народу и отливает из украшений женщин золотого «тельца», которого он — как иронизирует рассказ — представляет народу теми же словами, которыми Иеровоам называл в Вефиле и Дане изображения тельцов: «Вот боги твои, Израиль...»

Иеровоам и Аарон не хотят совратить Израиль к другому богу. Но они хотят представить ему видимый образ того Бога, который вывел его из Египта. И делают его в образе тельца. Моисей же, сойдя с Синая, бросил скрижали, увидев этого «тельца». Он разбивает скрижали, которые только что принял, под горою. Между верою Израиля и религией Ханаана нет никакой связи. Между ЯХВH и Ваалом нет компромисса. Бог Израиля не только не терпит божеств наряду с Собою. Он также не желает, чтобы Его смешивали с Ваалом или почитали как Ваала. Этот смертельный конфликт, который, согласно Исх. 32, начался уже возле Синая, определяет всю историю Израиля. Но существо конфликта и причина нежелания ЯХВH смешиваться с Ваалом, это лучше всего видно из слов пророка Осии, который призвал к покаянию в последний час перед концом северного царства Израиля.

§ 35. Весть Осии

Текст книги пророка Осии. Речи пророков, как и рассказы Пятикнижия, прошли через много рук. Речи пророка Осии были сначала обработаны его учениками, которые при падении Самарии бежали на юг и принесли туда с собою весть пророка, очевидно погибшего во время ассирийской оккупации. В более позднее время иудейские редакторы, желая актуализировать весть Осии для Южного царства, еще раз переработали его речи. Поэтому

при чтении текста Осии следует считаться со сложным процессом предания, оставившим следы в нынешнем тексте.

«Судитесь с вашей матерью!» (Ос. 2, 2—20). Деятельность Осии, падающая на время между 755/50—724, начинается еще в конце долгого мирного царствования Иеровоама II (787—747). Люди живут в мире, благосостоянии и уверенности. Израиль имеет все необходимое для жизни и более того. Хлеб, вода, зерно, сусло, масло, шерсть и лен, т. е. пища и одежда, — в изобилии. В изобилии и то, что придает роскошь жизни: вино, серебро и золото. Виноград и смоковницы, требующие для культивации и ухода десятилетия и поэтому в Ветхом Завете символизирующие мир и спасение, растут и плодоносят.

И тут в этот мир сытого благополучия входит пророк Осия со словами горькой жалобы и обвинения:

«Судитесь с вашей матерью, судитесь; ибо она не жена Моя, и Я не муж ее» (Ос. 2, 2).

«Блудодействовала мать их и осрамила себя зачавшая их» (2, 5).

«Опустошу виноградные лозы ее и смоковницы ее, о которых она говорит: «это у меня подарки, которые надарили мне любовники мои»» (2, 12).

Ясно, что в этих словах Осия с гневом бичует хананейские привычки, в которых Израиль, что очевидно и понятно, принимает участие. Возможно, он³⁴ совершает культ Ваала в хананейских святилищах страны, возможно, что он поклоняется ЯНВН как Ваалу. Осия сводит все это к одному понятию — *блудодейству*. Израиль подобен блуднице, даже хуже, — прелюбодейке, изменяющей своему мужу и жадно и послушно следующей за своими любовниками, удовлетворяя их желание и за это получая положенную плату. Ибо все то, чем Израиль обладает в Обетованной земле, и о чем не смели мечтать поколения в пустыне, он считает уже не дарами ЯНВН, выведшего его из страны рабства, а платой Ваала, к храмам и высотам которого он притекает, где он празднует свои праздники, воскуряет благовония и совершает «священные браки».

³⁴ Точнее, *она*, так как в еврейском языке слово *Израиль* — женского рода, на чем и строятся рассуждения Осии: ЯНВН — супруг, а Израиль — Его супруга. — А.С.

«А не знала она, что Я, Я давал ей хлеб и вино и елей и умножил у нее серебро и золото, из которого сделали *истукана* Ваала» (2, 8).

«Она кадила им и, украсив себя серьгами и ожерельями, ходила за любовниками своими, а Меня забывала, говорит ЯНВН» (2, 13).

Поэтому звучит неумолимое возвешение *наказания*: Израиль будет превращен в пустыню и выжженную страну (2, 36), прекратятся все его праздники и веселия (2, 11), он будет выставлен нагим, как в день своего рождения (2, 3а). ЯНВН *отберет от него все*, что Он дал ему при взятии земли: зерно и вино, шерсть и лен, виноградники и смоковницы, все те дары, на которые теперь народ смотрит как на подарки Ваала и Ашеры, богов Ханаана.

«За то Я возьму назад хлеб Мой в его время и вино Мое в его пору и отниму шерсть и лен Мой, чем покрывается нагота ее. И ныне открою срамоту ее пред глазами любовников ее, и никто не исторгнет ее из руки Моей» (2, 9—10).

Но как бы жестоко ни звучали эти и другие возвешения суда, в них нельзя не услышать звук глубочайшей *печали и боли*. Ибо речь идет не просто о возмездии, не о произвольном наказании. Здесь говорит Тот, Чья любовь глубоко оскорблена и Кто не может расстаться с оскорбившим Его. Говорящий здесь говорит из глубокой личной привязанности, из любви. Но эта любовь иная, чем та, которая практикуется в культе Ханаана. Здесь звучит голос, который признает в другом личного партнера, который придерживается возлюбленного народа и в его неверности, который не прекращает искать Израиль и присутствовать для него. Поэтому суд, в котором Бог снова отнимет от Израиля все, что Он прежде дал ему, имеет и другой смысл. Об этом ясно говорят стт. 14 и 15:

«Посему вот, и Я увлеку ее, приведу ее в пустыню, и буду говорить к сердцу ее. И дам ей оттуда виноградники ее и долину Ахор, в преддверие надежды; и она будет петь там, как во дни юности своей и как в день выхода своего из земли Египетской».

ЯНВН ведет свой народ в пустыню, отнимает от него все, что

Он подарил ему в Ханаане, чтобы еще раз завоевать сердце Израиля. Он будет снова столь близок ему, как некогда при поисках земли. Итак, *пустыня* не только место суда, не только «земля сухая, земля тени смертной» (Иер. 2, 6). Она в то же время место, где наиболее сильной и интенсивной была близость ЯНВН и Израиля.

«Я вспоминаю о дружестве юности твоей, о любви твоей, когда ты была невестою, когда последовала за Мною в пустыню, в землю незасеянную. Израиль *был* святынею Господа, начатком плодов Его...» (Иер. 2, 2—3)

Так через сто лет юный Иеремия напоминает Израилю вослед Осии о времени в пустыне. Здесь народ был полностью предоставлен ЯНВН, Который одождал Ему хлеб с неба (Исх. 16, 4), источил воду из скалы (Числ. 20, 8. 11). Здесь Израиль жил полностью милостью Божией, и здесь он имел дело только с Его словом. Не станет ли время суда еще раз таким временем свадьбы? Не сможет ли ЯНВН еще раз дать Свои дары из пустыни Израилю, который теперь последует Ему по желанию? Осия сравнивает намерения Бога с надеждой влюбленного, Который не может расстаться с любимой женщиной, даже если она бежит от Него за «любовниками». Он приводит ее на место первой любви, где этой любви еще не угрожали Ваалы. Здесь, где Израиль принял богатство и не может более обоготворять плодородную землю, он будет вновь общаться с Богом. И все же он не останется на этом месте. Пустыня — не самоцель, но *ситуация начала*. Израиль может и должен иметь землю и ее дары по воле Божией? но исключительно как незаслуженный дар. При этом его вход в славную землю еще раз должен совершиться на том же пути, на котором некогда Израиль, выйдя из Заиорданья, прибыл через долину Иордана в Ханаан. Но на сей раз долина Ахор, где в первый раз воспылал гнев Божий (Ис. Нав. 7), станет «преддверием надежды». Израиль больше не навлечет на себя непослушанием суд Божий.

Ученики Осии, бывшие свидетелями суда и падения Северного царства, расширили эту весть и усилили ее. ЯНВН снова обручится со Своим народом (2, 16 слл.). Однако приданым, спасительными дарами, которые даст Сам Бог в этом новом союзе, бу-

дут спасение и правда, любовь, милость и верность; и тогда Израиль действительно «познает» ЯНВН. Израиль будет звать Бога не «мой Ваал», но «муж мой».

Осия возвестил свою весть не только в словах, но воплотил вину Израиля и суд Божий в самом себе. Согласно сообщению в Ос. 1 пророк по зову ЯНВН женился на блуднице (возможно, на одной из тех женщин, которые практиковали культовую проституцию в святилищах или принимали участие в ставших обычными брачных ритуалах посвящения). Он родил с нею детей, дав им, которые выражают его судную весть. *Изреель*, старший сын, напоминает своим именем о жестокости царя Ахава, который побил камнями Навуфея в Изрееле (3 Цар. 21). Созвучна и жестокость Ииуя, убившего здесь всех членов царского дома и начавшего историю убийств царей (4 Цар. 9). Имя второго ребенка, дочери — Лорухама — означает «без милости» и уже явно указывает на то время, когда Бог не будет милостив к Израилю. Имя третьего ребенка, сына, предсказывает Израилю конец союза, отношений с ЯНВН.

«Нареки ему имя Лоамми («не Мой народ»), потому что вы не Мой народ, и Я не буду вашим [Богом]» (1, 9).

Здесь намек на открытое Моисею Имя Божие, как оно звучало в Исх. 3, 14. Бог больше не ЯНВН для Израиля³⁵.

И все же Осия, очевидно, после развода со своей женой, принимает ее снова *вопреки Закону* (Втор. 24, 1—4) и тем символизирует верность ЯНВН, Который, хотя и под знаком суда, держится Израиля (ср. 3, 2). Эта перспектива надежды была усилена учениками Осии и позднейшими редакторами. В предсказании великого дня Изрееля (1, 10—11) и в речах о новом Завете (2, 18—23) говорится о времени, когда ЯНВН снова помилует Своих детей и снова станет их Богом.

«И посею ее для Себя на земле, и помилую Непомилованную, и скажу не Моему народу: «ты Мой народ», а он скажет: «Ты мой Бог!»» (2, 23).

Весть Осии во время Сиро-Ефремской войны. Итак, время пророческого служения Амоса и Осии — время, с одной стороны, военнополитического затишья в Сиро-Палестине, этой жаркой куз-

³⁵ То есть «Я — не ЯНВН, не присутствую для вас» — А. С.

нице, в которой обычно не перестают пылать плавильные печи и грохотать молоты, плавящие и кующие судьбы больших и малых народностей. С другой стороны, это время затишья перед грандиозной бурей, ураганом, который налетел на царства Ближнего Востока с приходом к власти в Ассирии Тиглатпалассара III в середине VIII в.

Прежде всего угроза вторжения Ассирии касалась Северного царства. Цари предпринимали всевозможные меры по предупреждению этой угрозы: вступали в союзы, участвовали в походах. Ахав участвовал в битве при Каркаре еще в 853 г.

Пророк Осия, проповедовавший именно в начале царствования Тиглатпалассара, как и весь Израиль, чувствовал эту ассирийскую опасность, и большинство его пророчеств дышит ощущением этой опасности. Эта опасность служит как бы внешней канвой проповеди о грядущем наказании ЯНВН за неверность Израиля.

Одним из известных эпизодов этой антиассирийской борьбы была т. н. сиро-ефремская война, о которой более подробно говорится в 4 Цар. 16 и Ис. 7.

Израиль мечется, чьей поддержкой заручиться в борьбе за выживание. Сначала он заключает союз с Сирией против Ассирии, имея в виду, что и Иуда вступит в него. Но после того, как Иуда отказывается от этого союза, не очень-то пока обеспокоенный ассирийской угрозой, оба союзника (Сирийский царь Рецин и Израильский Факей) обращают свои войска против Ахаза, царя Иудейского. Ахаз взывает к помощи самой Ассирии, и последняя разоряет Дамаск. Трепещущий царь Израиля также спешит заверить ассирийского владыку в своих верноподданнических чувствах.

Кстати, этот военно-политический эпизод вновь станет предметом нашего внимания в связи с разговором о пророке Исае, а именно, с одним из самых знаменитых мест в его книге — пророчеством об Эммануиле (Ис. 7, 14). Интересно, что Исая находился по другую сторону фронта — в Иерусалиме, но его пророчества вместе с вестью Осии, сказанной здесь, в Израиле, стали достоянием *одного* Священного Предания.

Итак, вернемся к Осии.

Во время Сиро-Ефремской войны на первый план у пророка Осии выступает новая тема. Перед его глазами на первое место выступает не богослужение Ваалу, но провалившаяся внешняя политика. В ней пророк видит то же непослушание и отпадение,

что и в ваализированном культе JHWH. Израиль ищет помощи и спасения не у JHWH, а у других. Сначала он был союзником Сирии, теперь он предлагает себя в верные вассалы царю Ассирии. Но то, что JHWH был причиной болезни и что Он один может помочь Израилю, об этом Его народ забыл. Поэтому следует суд. Поскольку Израиль, побитый и израненный, снова прошел мимо Него и прибег к чужой помощи, поскольку он опять не вернулся к своему Богу, JHWH становится для него *терзающим львом* и он не избежит уничтожения. Народ Божий так или иначе в своей беде имеет дело со своим Богом, будь то как с лечащим врачом, будь то — в случае отказа — как с терзающим львом. Бог — основа жизни Израиля, но и причина его смерти.

И все же JHWH еще раз откладывает окончательный суд. Он возвращается в Свое место (5, 15). Не станет ли Израиль в своей скорби снова искать лица его?

«Пойдем и возвратимся к Господу! ибо Он уязвил — и Он исцелит нас, поразил — и перевяжет наши раны; оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его. Итак познаем, будем стремиться познать Господа; как утренняя заря — явление Его, и Он придет к нам, как дождь, как поздний дождь оросит землю» (Ос. 6, 1—3).

Эти стихи передают *молитву*, в которой разбитый народ в *горести* обращается к JHWH. Но как фальшивы эти звуки! В них отсутствует признание своей вины. Отсутствует раскаяние, отказ от ложных богов и ложного пути. Вместо этого заклиняется автоматическое спасение, напоминающее о жалобных ритуалах и ожиданиях спасения религии Ваала, но не достигающее Бога Израиля, JHWH.

Как поздний дождь приходит чтобы оросить землю, так вернется к Своему народу Господь, полагают они. Как умирающий Ваал в годовом ритме снова оживляет умирающую с ним растительность, так и JHWH воскресит Израиля «на третий день» (символ очень скорого спасения)³⁶. Здесь представления и упования хананейской религии переносятся на JHWH. Здесь снова Бог Израиля понимается как Ваал. Насквозь хананеизированный

³⁶ Тертуллиан применял это место к воскресению Христа, но это — ложное пророчество.

Израиль в своем ответе на пророчество Осии способен говорить о ЯНВН только как о природном боге, подающем спасение в раз и навсегда установленном ритме.

Но такое «исповедание покаяния» не достигает истинного живого Бога. ЯНВН не позволяет путать Себя с Ваалом, и заклинать Себя действиями такого рода. Он не принимает такого ритуала и культа. Поэтому ответ Бога через уста пророка гласит:

«Что сделаю тебе, Ефрем? что сделаю тебе, Иуда? благочестие ваше, как утренний туман и как роса, скоро исчезающая... Ибо Я милости [точнее — *привязанности, любви* — А.С.] хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (6, 4, 6).

В Мф. Христос произносит эти слова дважды (Мф. 9, 12; 12, 7). «Привязанность, чувство союза» — переводят одни, «самоотдача» — другие. В основе лежит еврейское слово *hesed*, которое чаще переводится в нашей Библии как «любовь». Но это слово — не просто «наплыв чувств». Речь идет о «взаимной привязанности личностей друг к другу». «Боговедение» подразумевает не просто теоретическое знание. Речь идет о том же, о чем говорит Осия в 2, 16:

«Ты будешь звать Меня: «муж мой», и не будешь более звать Меня: «Ваали» (Мой Ваал)».

Бог ищет «самоотдачи», оживляемой «познанием Бога», т. е. познанием того, что все, чем обладает Израиль, он обладает не от себя, но даром Божиим. Поэтому Бог и в добрые и в злые дни — его единственная поддержка и Спаситель.

ЯНВН желает, чтобы Его почитали не жертвами и прочими ритуально-магическими действиями, но любовью, самоотдачей и познанием.

Но все эти надежды на обращение Израиля связаны с будущим. В 721 г., после завоевания Самарии, Израиль был включен в систему провинций Ассирии. Книга пророка Осии избежала гибели в пожаре разорения Израиля, вероятно, только потому, что ее захватили с собой ученики Осии, спасаясь бегством на юг, в Иудею.

IV. СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ СЕВЕРА (ЭЛОГИСТ)

Мы продолжаем разговор о священных традициях Северного царства.

Прежде всего не будем забывать, что священные традиции Севера восходят к тем же корням, что и традиции Юга. И если мы говорили о Священной истории, которая была написана на Юге примерно в X в. (Яхвист), то двумя веками позже (в середине VIII в.) в Израиле, примерно одновременно с пророческим служением Амоса и Осии, также было предпринято написание Священной истории.

Эта традиция называется Элогист, так как именует Бога «*Elohim*» (в славянской и русской Библии — «Бог»). Обозначается Е.

В этой Священной истории Севера были собраны те же древние предания, которые мы встречаем и в интерпретации Яхвиста, но в своем преломлении, с точки зрения духовных и исторических интересов Северного царства. Ситуация же здесь — прежде всего с религиозно-политической точки зрения, — как мы уже убедились, отличается от ситуации на Юге. А именно: здесь, в Израиле, перед лицом массового поклонения Ваалу, или JHWH в ваализированной форме, гораздо острее стоит вопрос о верности JHWH, подлинном служении Ему. Кроме того, эта верность не может опираться на царскую власть, так как царь не является потомком Давида. Именно пророки здесь властно вещают о единственно приемлемом Завете — том, который заключил Господь со Своим народом. Вспомним, как в речах Осии Синайский Завет становится браком, брачным договором, договором любви. Грех против него — прелюбодеяние, проституция.

Те писцы, которые предприняли написание Священной истории, тоже вдохновляются этим мощным пророческим словом. Напомнить народу о его традициях, подчеркнув в них самое актуальное, — такова цель этого предприятия.

Именно поэтому, вероятно, Священная история начинается не с праистории начала, как это было в случае с историей Юга (Быт. 2—3), а с завета с Авраамом.

Религиозное чувство, которое бы воспитало народ в верности Завету и к которому взывал Е, — *страх* перед Богом, но не животный страх, а трепет и уважение, переходящие в веру, доверие.

§ 36. Некоторые важные черты Е

По сравнению с J повествование Е менее живо и менее конкретно.

Бог совершенно другой по отношению к человеку. Обычно Е избегает антропоморфизмов, то есть выражений, которые говорили бы о Боге как о человеке. Бог часто дает откровение во сне. Когда Бог говорит Сам, то это настоящее ослепительное Божоявление. Невозможно нарисовать образ Бога.

Е интересуют вопросы морали, чувство греха все время обостряется. Например, когда он рассказывает о том, как Авраам солгал, то при этом приводит объяснение такому поступку (Быт. 20 Е; ср. Быт. 12, 10 слл. J).

В Законе, данном Моисею, акцент стоит не на культе, а на морали, на обязанностях по отношению к Богу и ближнему.

Истинный культ для Е состоит в том, чтобы слушаться Бога и придерживаться завета, отказываясь служить иным богам.

Пример текста, относящегося к Е — заключение Синайского Завета (Исх. 19—20)

Истинные люди Божии — это не цари и не священники, а пророки: Авраам, Моисей (величайший пророк), Илия, Елисей...

§ 37. Краткий обзор Священной истории Севера

Нужно сказать, что Элогистическое предание очень сложно вычленишь и соединить в законченное целое. Дело в том, что после возвращения из Вавилона, Священные истории Юга и Севера были не просто соединены, а искусно сплетены вместе, причем от Северного предания остались лишь отдельные фрагменты, так что из всех преданий, вошедших в Пятикнижие Е представлен в наименьшей степени и труднее всего поддается вычленению. Скажем лишь о тех текстах, о которых можно говорить с уверенностью.

Цикл Авраама. С этого начинается Е. Первый текст: Быт. 15 (заключение завета Бога с Авраамом). Этот рассказ тесно переплелся с J.

Авраам и Авимелех (Быт. 20). Здесь можно увидеть характерные черты Е. Авраам поступает некрасиво, но он не лжет (щепетильность Е в вопросах морали). Авраам — пророк (ст. 7). Он предстательствует за царя (ст. 17). Он подозревает, что в этих местах нет страха Божия (ст. 11). Но Бог не дает совершиться греху — во сне Он является Авимелеху и предупреждает его (ст. 3—4).

Авраам и Измаил (Быт. 19, 9—21). Бог вторгается в защиту обиженного.

Цикл Иакова. Сон Иакова в Вефиле (Быт. 28, 10 слл.). Бог открывается во сне. Мы видим *страх* перед Богом, но и упование на защиту Бога (стт. 20—22). Путешествия Иакова (Быт. 29—35). Иаков путешествует по тем местам, где находились главные святилища Севера. Происхождение этих святилищ таким образом восходит к временам патриархов.

История Иосифа. Здесь очень трудно разграничить повествования Е и J. Иосиф был отцом двух колен Севера и был похоронен в Сихеме (Ис. Нав. 24, 32). Этим объясняется интерес Е к Иосифу.

Но и здесь можно найти черты Е: испытание (Быт. 42, 16), страх Божий (42, 18), защита слабого Богом (45, 5; 50, 20). Вопреки страданию и греху, Бог осуществляет Свой замысел спасти человека.

Моисей. Роль Моисея в формировании народа Божия гораздо существеннее, чем у J. Для J Моисей, хотя и имеет, без сомнения, исключительное значение на всем протяжении истории Исхода и странствия по пустыне, тем не менее Господь является настоящим вождем народа, единственным освободителем. Моисей у J не творит чудес, он не руководит военными действиями. Он скорее пастырь, которого Господь поставил, чтобы через него открывать Свою волю народу.

Е изображает Моисея в гораздо более значительных и потрясающих тонах. Моисей — посредник между Богом и народом. Он творит чудеса. Он пророк и его молитва действительна. Он же выступает и как священник.

Мудрые повивальные бабки. Повивальные бабки *боятся* Бога и *слушаются* Его, а не фараона. И Бог спасает *слабого* — маленького Моисея.

Откровение у Купины неопалимой. Мы подробно говорили об этом событии. Остается только сказать, что это предание в основном (Исх. 3, 9—15) принадлежит Е.

История Исхода.

«Отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне служение; а если не отпустишь его, то вот, Я убью сына твоего, первенца твоего» (Исх. 4, 23)

«Служение» — ключевой термин в ситуации Севера.

«Сын Мой» — Для Е Сыном Бога является Израиль, а не царь, как для J.

Золотой телец (Исх. 32—34). Эпизод с золотым тельцом является сложным переплетением J и Е, но окончательная редакция, без сомнения, составлена под сильным влиянием пророков Севера — Амоса (Ам. 4, 4; 5, 5; 7, 10—17) и особенно Осии:

«Оставил тебя телец твой, Самария! воспылал гнев Мой на них; доколе не могут они очиститься? Ибо и он — дело Израиля: художник сделал его, и потому он не бог; в куски обратится телец Самарийский!» (Ос. 8, 5; ср. 10, 5)

Итак, речь идет не только о нарушении 2-й заповеди в пустыне, но и о поклонении тельцу в Вефиле и Дане, которое устроил Иеровоам, первый царь Израиля после раскола (3 Цар. 12, 28—29). Этот грех — грех неверности Богу и идолопоклонства — был главным грехом Северного царства.

V. СУДЬБА СЕВЕРНЫХ СВЯЩЕННЫХ ТРАДИЦИЙ ПОСЛЕ ПАДЕНИЯ САМАРИИ

Слияние Яхвиста и Элогиста. После завоевания Северного царства Ассирией Израильтяне, которые хотели остаться верными религии отцов — Богу JHWH, — эмигрировали в Иерусалим, где еще почитали JHWH. Царствовавший там царь Езекия способствовал национальному обновлению. Его главным нервом была именно религия JHWH. Кстати, в это время там пророчест-

вовал великий Исая, который вдохновил целую традицию, намного пережившую его самого. В отличие от Севера, духовные силы здесь концентрировались вокруг Богопомазанной династии Давида, царствовавшей в Святом граде Иерусалиме.

Таким образом, встретились две разные версии одного и того же Священного Предания, получившие формы в разных религиозно-политических условиях — Священная история в версии Юга (J) и в версии Севера (E). Очевидно, здесь и была предпринята попытка «скомбинировать», «слить» две истории, так, чтобы при этом Север и Юг сохранял и узнавал каждый свои акценты в одной и той же Священной истории и в одной и той же вере в Одного и Того же Бога. Неудивительно, что при таком слиянии больше «пострадал» «пришелец» Элогист. Тем не менее, тщательный текстологический анализ может вычленить контуры обоих преданий.

Вместе со своей версией Священной истории беженцы с Севера принесли в Иерусалим и другие Писания. Во-первых, это записанные речи пророков Амоса и Осии. Во-вторых, 100 лет спустя (в 622 г.) царь Иосия найдет в Иерусалимском Храме «Книгу Закона», которая, оказывается, тоже обязана своим происхождением и сохранностью Северу. Эту Книгу Закона подавляющее большинство исследователей отождествляет с Книгой Второзакония (об этом речь пойдет ниже).

§ 38. Взаимодействие традиций: «Жертвоприношение Исаака» (Быт. 22)

Вычленение указанных традиций, иногда граничащее с некоторой искусственностью и с известным риском, свойственным любой гипотезе, естественно, не должно быть самоцелью, каким-то упражнением ума. Это различие акцентов, которые свойственны каждому преданию, помогает нам понять всю сложность и в то же время гармоничность, многогранность и глубину богословской мысли Священного Писания как целого.

Разберем под таким углом зрения один конкретный текст, а именно рассказ о жертвоприношении Исаака в Быт. 22.

Посмотрим на этот текст — единое прочное целое — как на составленный на основе двух разных традиций: J и E. И тогда мы действительно больше поймем в нем.

Akeda. В иудейской традиции этот эпизод называется несколько по-другому — дословно: «связание (*akeda*) Исаака», в смысле приготовления к жертве. Тем самым подчеркивается, что Бог в конце концов не пожалел жертвы Исаака. Также его иногда называют «Жертвоприношением Авраама (Авраам жертвующий)».

Жертвоприношение Исаака — опыт Израиля. Если предания о патриархах — это рассказы, в которых Израиль узнает, пытается познать самого себя (кем он призван быть по отношению к Богу), то, пожалуй, в наибольшей степени это относится к рассказу о жертвоприношении Исаака — одному из кульминационных пунктов всего свода преданий о патриархах. Опыт Авраама, описанный в Быт. 22, — это опыт самого Израиля впоследствии (например, опыт богооставленности в египетском рабстве).

Небольшой иллюстрацией к сказанному может служить следующее наблюдение. Повествование начинается со слов о том, что «Бог искушал (т.е. испытывал) Авраама». Замечено, что это место является единственным в кн. Бытия и в Пятикнижии вообще, где объектом Божьего испытания является один человек. В других местах (Исх. 15, 25; 16, 4; Втор. 8, 2. 16; 13, 4; 33, 8) — это Израиль в пустыне.

Размышляя над историей жертвоприношения Исаака, в которой можно увидеть границу веры человека в Бога, Израиль должен был понимать, что в тех ситуациях, когда Бог, кажется, противоречит Сам Себе (как в случае, когда Он отнимал Свой собственный дар у Авраама) и повергает Свой народ в глубину богооставленности, Он тем самым испытывает веру Своего народа.

Приговор детским жертвам. Начнем не с самого главного, но, тем не менее, существенного.

Во-первых, значение рассказа состоит в том, что он содержит приговор жертвоприношениям детей в Израиле. Это значение, скорее, ритуальное, прикладное по отношению к культуре — как храмовое предание, объясняющее причину замены жертвы первенцев животным.

Действительно, у древних семитов практиковались жертвоприношения первенцев, например, иногда как средство остановить несчастья. Так, в Гезере, около Хананейского святилища археологи обнаружили многочисленные скелеты детей. Человек

отдавал самое дорогое, чтобы умилостивить богов (4 Цар. 16, 3; 21, 6; 23, 10; Мих. 6, 7; Иер. 7, 30. 31).

«Все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, они делают богам своим: они и сыновей своих и дочерей своих сожигают на огне богам своим» (Втор. 12, 31).

«О жертвоприношениях детей Ветхий Завет говорит только с содроганием отвращения. Царь Моава в момент военной опасности «взял сына своего первенца, которому следовало царствовать вместо него, и вознес его во всеожжение на стене» (4 Цар. 3, 27). Ахиил из Вефиля, желая отстроить Иерихон, «на первенце своем Авираме положил основание его и на младшем сыне Сегубе поставил ворота его» (3 Цар. 16, 34). Израиль тоже временами под хананейским влиянием прибегал к подобным мерзостям. Так, царь Ахаз «сына своего провел через огонь, подражая мерзостям народов» (4 Цар. 16, 3). То же делал Манассия (4 Цар. 21, 6). В долине Еннома (Бен-Енном) перед воротами Иерусалима было особое культовое место, посвященное Молоху (4 Цар. 23, 10). С каким отвращением относились к этому пророки!

«... и с идолами своими прелюбодействовали, и сыновей своих, которых родили Мне, через огонь проводили в пищу им» (Иез. 23, 37).

То же мы находим у Иеремии (Иер. 3, 24; 32, 34). Столь же категорично отвергает жертвоприношение детей израильское законодательство. В законе об освящении говорится:

«Из детей твоих не отдавай на служение Молоху и не бесчести имени Бога твоего. Я ЯНВН» (Лев. 18, 21).

«Кто у сынов Израилевых и из пришельцев, живущих между израильтянами, даст из детей своих Молоху, тот да будет предан смерти» (Лев. 20, 2).

Несмотря на все это, древнее израильское законодательство говорит, что всякое перворожденное принадлежит Господу (Исх. 43, 1; 22, 28; 34, 19; Втор. 15, 19). Бог претендует на начаток урожая, на первенцев скота и людей. Они должны отдаваться Богу в знак того, что все блага жизни суть дары, врученные Им Израилю, которые Он может потребовать назад. Но ЯНВН дал милостивую заповедь, согласно которой вместо перворожденного сына должно быть принесено в жертву животное (Исх. 13, 13; 34, 20). Ибо ЯНВН же-

лает не кровавых жертв но, чтобы человек был жив перед Ним и жертвовал Ему своей благодарностью (Пс. 49, 14. 23)»³⁷.

Младенец Христос исполняет «всякую правду» (Мф. 3, 15), когда Его приносят в Храм как первенца, который должен быть посвящен Богу.

«А когда исполнились дни очищения их по закону Моисееву, принесли Его в Иерусалим, чтобы представить пред Господа, как предписано в законе Господнем, чтобы всякий младенец мужеского пола, разверзающий ложесна, был посвящен Господу, и чтобы принести в жертву, по реченному в законе Господнем, две горлицы или двух птенцов голубиных» (Лк. 2, 22—24).

Испытание веры Авраама. Но осуждение человеческих жертв — не главное значение рассказа. Прежде всего он подчеркивает веру Авраама в Бога, который требует у него самое дорогое. Патриарх станет в библейской традиции непревзойденным образцом праведника, который послушен в своей вере (Сир. 44, 21; Рим. 4, 9 слл.; Евр. 11, 17).

«Рассказ о жертвоприношении Исаака оставляет далеко позади все прежние испытания веры Авраама и вторгается в сферу чрезвычайного опыта веры: Бог скрывается столь глубоко, что для Авраама, получившего обетования, кажется открытым только путь в богооставленность. Нечто подобное испытывал Израиль в своей истории с ЯХВХ, и в данной истории выражен результат такого исторического опыта»³⁸.

Бог подает повод сомневаться в Нем Самом: не является ли Он таким же кровожадным божеством, подобным божествам окружающих хананейских племен, ненасытным в отношении человеческих жертв?

«Авраам смущен, но он смущен не как отец, который должен принести в жертву своего сына. Приношение первенца Богу было в обычае у хананеян... Ему показалось странным, что Тот, Кто вопреки всякой надежде чудесным образом дал ему наследника, хочет отнять его снова... Неужели с точки зрения Бога разумно взять свой дар обратно и уничтожить его?»³⁹.

³⁷ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

³⁸ Там же.

³⁹ Бартеlemi Д. Бог и Его образ (очерк библейского богословия), Copyright 1963, Les Editions du Cerf — Paris, С. 70—71.

Дар — испытание. С самого начала повествователь предупреждает нас: то, что произойдет — это испытание (искушение), которому Бог подвергает Авраама. Испытание в Ветхом Завете понимается как средство познания кого-либо. Испытание ставит человека в ситуацию, где он должен себя показать и где он откроет то, чем он является на самом деле (ср. Втор. 8, 2; 13, 4). Поэтому Бог сможет и положить конец испытаниям Авраама, когда увидит, кем он является (ст. 12).

Требование Бога означает нечто гораздо большее, чем просто жизнь Исаака. Ведь все время повторяется: «сын твой, единственный твой, которого ты любишь». Более того, Исаак — это целая история обетований, которым Авраам безраздельно поверил и которые медленно, вопреки многим препятствиям и неприятностям (старость, неплодность, случай с Агарью и Измаилом), были исполнены. Исаак — сын Божьего обетования. Он — свидетельство, воплощение того, что Авраам пережил в своих отношениях с Богом, живой, видимый символ и плод Завета с Богом. И вот Бог отказывается от Своего собственного дара. Это приказание так же твердо, как первое, с которым Бог обратился к Аврааму в начале (Быт. 12, 1).

«... пойдь из земли твоей... [и иди] в землю, которую Я укажу тебе» (12, 1) // «... и пойдь в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» (22, 2).

Это соотношение «дар — испытание» является одной из фундаментальных библейских тем. Действительно, каждый дар — это одновременно и испытание того, кто его получил. Станет ли он собственником полученного дара, уже не соотнося этот дар с Тем, Кто его ему дал. Или наоборот, он пойдет дальше того, что ему дано, чтобы распознать Саму ту личность, которая в этом даре отдает Себя. Поведение, которое человек избирает, принимая дар, чаще всего раскрывает сущность того, который *получает*. Именно это показано в истории Авраама.

Следует также заметить, что в Библии испытание часто показано в виде закона, приказа или запрета (Быт. 2, 16—17 — о древе познания добра и зла; Исх. 20, 2—3 — запрет других богов в 1-й заповеди Декалога; Втор. 6, 10—13 — запрет следовать другим богам в Обетованной Земле).

Знаменательные места рассказа. Посмотрим на сам текст более внимательно и детально. Отметим сразу очевидную бесхитрость, простоту и даже примитивность в выборе выразительных средств, которые, однако, мастерски сохраняют высочайшую напряженность повествования.

«В ст. 5 удивляет словечко «мы». Кажется, что Авраам желает обманно успокоить своих слуг. Или в этом «мы» выражена надежда сверх всякой надежды? Может быть, Авраам, несмотря на явно выраженное намерение Бога, надеется на благополучное возвращение с Исааком? Именно так!

В ст. 8 Авраам дает сыну двусмысленный ответ: «Бог усмотрит себе агнца для всесожжения, сын мой. И шли далее оба вместе». Снова возникает вопрос, говорит ли Авраам правду сыну или щадит его. Или он попадает в ситуацию, в которой внешне уже все готово к тому, что он более не вернется с живым Исааком, и все же он *убежден*, что Бог может «усмотреть» какую-нибудь помощь? Скорее всего имеется в виду последнее. Авраам противопоставляет Богу, чья воля, как кажется, направлена на гибель Исаака, Бога жизни и обетований⁴⁰.

В этом смысле с Авраамом можно сравнить Иакова, который борется с Богом (Быт. 32).

«И простер Авраам руку свою и взял нож, чтобы заколоть сына своего» (ст. 10).

Это кульминационный пункт рассказа. Здесь интересно привести таргум на этот стих.

Что такое таргум? В начале нашей эры в иудейской синагоге Священное Писание читалось на еврейском языке, который, таким образом, был священным. Но основная масса людей, говорившая на арамейском языке, с трудом понимала его или вовсе не понимала. Ясно, что требовался перевод. И такой перевод был сделан. Но это был не дословный перевод, а расширенный, сопровождавшийся толкованиями (в устной традиции) — *Таргум*. За богослужением сначала читалось Священное Писание на еврейском языке, а затем пояснялось на арамейском — читался Таргум.

⁴⁰ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

Эти арамейские переводы-толкования (таргумы) очень интересны, так как они показывают, как понималось Писание во времена Иисуса Христа. Иногда они трансформировали или дополняли смысл. Кстати, первые христиане вполне усвоили от синагоги этот метод толкования Писания (например, Еф. 4, 8—10).

В этом отношении интересным местом является как раз повествование о жертвоприношении Исаака. Таргум так толкует ст. 10: «Исаак отверз уста и сказал Аврааму, отцу своему: «Отец мой, свяжи меня получше, чтобы я не толкнул тебя, и чтобы жертва твоя была непорочна...» Глаза Авраама смотрели в глаза Исааку, а глаза Исаака были устремлены на ангелов в вышине. Исаак их видел, а Авраам — нет. В этот момент раздался голос с небес: «Приидите, посмотрите на этих двоих, единственных во всей Моей вселенной. Один жертвует, а другой является жертвой: тот, кто жертвует, не испытывает колебаний, а тот, кто приносится в жертву, подставляет горло».

Резкий поворот в ст. 11. Затем идет резкий поворот, перелом в повествовании. Это ст. 11 (Ангел останавливает Авраама). Перелом подчеркивается тем, что именно с этого места в повествование включается Яхвист с его именем Божиим JHWH («Ангел Господень», то есть «Ангел JHWH»). До этого Бог именовался «Элогим» — общевосточным наименованием, имеющим в виду скорее идею неприступности, высоты и всемогущества, надмирности, далекости, а не Присутствия здесь и сейчас. Здесь, в момент, когда Господь сказал: «Теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня», Он именуется именем JHWH, в котором впоследствии Он открылся как Бог, близко присутствующий.

Рассказ во всех своих мельчайших деталях (например, подробное описание приготовительных действий Авраама в стт. 3—4, диалоги) выявляет его полное послушание Богу. А это послушание — явный знак доверия Авраама Богу. Это доверие, вера выявлены, и испытание прервано. Бог Сам поясняет, в чем состоит эта вера:

«...ты... не пожалел сына твоего, единственного твоего для Меня...»

Иначе говоря, вера делает Авраама способным принять Исаака как дар вплоть до того, что он готов отдать его обратно Тому, Кто его дал. Через это испытание Бог дает Аврааму невысказанную возможность сделать Ему (Богу) дар, равный тому, который он получил от Бога. Так становится доступной взаимность в отношениях с Богом. Это взаимность, в которой он Бога может назвать по имени: JHWH.

«Ягве-ире» — Господь видит/усмотрится (виден) (ст. 14). Эта взаимность выражается в ст. 14. Когда Авраам утверждает «JHWH видит», повествователь немедленно добавляет «JHWH виден» (в СП «усмотрится»), как комментарий ко всему рассказу. Существует предположение, что весь рассказ построен как этимология к ст. 14 («и нарек Авраам имя месту тому: «Ягве-ире»). Однако благодаря этой добавке повествователя (ст. 14б), переосмысливающей название места, рассказ выходит за рамки простой этимологии.

Происходит обмен дарами и взаимное видение, узнавание.

Повторение обетования (ст. 16). Однако повествование продолжается: через своего Ангела JHWH вновь говорит уже из сердца этого общения, чтобы вновь дать Аврааму уже исполненное обещание, от которого Авраам только что отказался. Это обещание такого же благословения, которое было обещано Аврааму в самый первый миг его призвания. Но теперь это обетование скрепляется печатью клятвы (ст. 16).

В рассказе об испытании Авраама есть два момента, которые отсылают нас к самому началу истории Авраама:

1) Ст. 2: «пойди в землю Мориа ... на одной из гор, о которой Я скажу тебе» — параллель к 12, 1: пойдя из земли твоей... и иди в землю, которую Я укажу тебе».

2) Ст. 17—18: благословение — параллель к 12, 2—3: тоже благословение.

Авраам как будто вновь переживает призвание, но на этот раз это опаснейший, рискованный путь, в конце которого он и встречает JHWH как собеседника.

«Так, эта, по видимости самая мрачная история Библии, в действительности — история надежды. Она говорит, что люди, утверждающиеся в JHWH, даже в ночи божественного мрака могут надеяться на Него. Ибо Бог увидел Авраама, отца веры, в его

скорби и вернул ему связанного, единственного и возлюбленного сына Исаака, залог обетований»⁴¹.

Где Исаак? Но что же произошло с Исааком? Повествование ничего не говорит о том, как Исаак спустился с горы с Авраамом. В ст. 5 Авраам говорит: «Мы вернемся к вам», а в ст. 19 Авраам один «возвратился к отрокам своим». Исаак больше не упоминается — и, согласно рассказу Бытия (25, 8—11), он уже не видит живым своего отца. Это — знак того, что Авраам его не сберег для себя, а ответил даром на дар.

⁴¹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

ГЛАВА ПЯТАЯ СВЯЩЕННЫЕ ТРАДИЦИИ И ПРОРОКИ ЮГА

І. ПРОРОК ИСАЙЯ

§ 39. Общие сведения

В 721 г. до Р. Х. Израиль — Северное царство — прекратил свое существование как государство и стал ассирийской провинцией. Как мы уже отмечали, духовное наследие Севера (по крайней мере, то, что уцелело благодаря верным ученикам) перекочевало на Юг — в Иудею, в Иерусалим, где и встретилось с Священными преданиями, хотя и отличными, но восходящими к тем же истокам. В связи с этим мы переключаем наше внимание на Иерусалим. Впрочем, мы уже говорили о начале столичной пророческой традиции (пророк Нафан) и о Священной истории Юга — Яхвисте. Теперь же нам предстоит знакомство с развитием Священного Предания в Иудее после крушения Израиля. Первое, что мы встречаем здесь — проповедь великого пророка Исаяи.

Время проповеди Исаяи. Исаяя проповедовал в Иерусалиме между 740 и 700 гг. Как видим, его проповедь началась за два десятилетия до крушения Самарии — это примерно половина его пророческого служения.

Напомним ситуацию начала второй половины VIII в. до Р. Х. С одной стороны, два царства — Иудея и Израиль — вроде бы процветают, но в то же время на Ближнем Востоке резко усиливается влияние Ассирии. Это возрастающее влияние мы уже сравнивали с ураганом, который налетел на царства Ближнего Востока с приходом к власти Тиглатпалассара III (Фула в нашей Библии) в середине VIII в. (745 г.). Кстати, интересно, что год воцарения этого ассирийского царя примерно совпадает с временем призвания пророка Исаяи. Да и вся проповедь Исаяи (вплоть до осады Иерусалима в 701 г.) имеет в виду ассирийскую угрозу — сначала

в лице Тиглатпалассара, затем его преемников, в частности, спустя почти полвека — в лице не менее свирепого ассирийского царя Сеннахериба (Сеннахерима). Вот как описал их Исайя:

«И поднимет знамя народам дальним,
и даст знак живущему на краю земли, —
и вот, он легко и скоро придет;
не будет у него ни усталого, ни изнемогающего;
ни один не задремлет и не заснет,
и не снимется пояс с чресл его,
и не разорвется ремень у обуви его;
стрелы его заострены,
и все луки его натянуты;
копыта коней его подобны кремню,
и колеса его — как вихрь»

(Ис. 5, 26—28).

Что можно сказать о личности Исаяи? О личности Исаяи в человеческом, политическом, пророческом, литературно-поэтическом отношениях можно говорить только в превосходных категориях. Он принадлежал к высшим слоям иудейского общества — и по происхождению (предание говорит, что он был царского рода), и по своему политическому весу (он был советником при царях Ахазе и Езекии). Обладал выдающимся литературным талантом («и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои на серпы...» — Ис. 2, 4). Многие его высказывания, сформулированные в высшей степени поэтично («Тогда волк будет жить вместе с ягненком...» — 11, 6), станут краеугольными пророчествами для всей Библии.

Книга пророка Исаяи и датировка ее частей. Величие Исаяи состоит и в том, что у него было много учеников, вдохновенных его проповедью. Мы даже можем говорить о школе, традиции, которая более чем на два столетия пережила самого Исаяю. Но не в смысле школы профессиональных пророков-экстатиков (см. выше), а в смысле богословствования, осмысливающего жизнь народа Божия в Завете со своим Богом в разные периоды его истории. Ученики могли пророчествовать намного позже Исаяи, но эти пророчества будут в русле вести Исаяи, так что эти ученики смело озаглавливают свою пророческую весть именем своего великого наставника. Поэтому всю Книгу пророка Исаяи можно разделить, по крайней мере, на три части.

Прежде всего, это проповедь самого Исайи (1—39 гл.), проповедовавшего, как мы уже отметили, во второй половине VIII в.

Вторая часть (40—55 гл.) содержит весть безымянного пророка, пророчествовавшего в конце Вавилонского плена (вторая половина VI в.). Его условно называют Второисайей или Девтероисайей, или Исайей Вавилонским.

56—66 гл. представляют собой последнее произведение школы Исайи, т. е. его учеников и последователей, продолжавших в конце VI или в начале V в. (после возвращения из плена) дело великого пророка. Это собрание речей называют Тритоисайей.

Следует учесть, что гл. 24—27 (т.н. Великий Апокалипсис Исайи) и гл. 34—35 (т.н. Малый Апокалипсис Исайи) также относятся к более позднему периоду, скорее всего, к эпохе Возвращения.

§ 40. Призвание Исайи

Момент призвания в жизни и служении каждого пророка занимает особое место. В хронологическом отношении это начальная точка, но на самом деле в призвании пророка, как в зародыше, содержится вся суть и весь пафос его пророческой весты. Это как бы сконденсированная программа служения пророка, причем не только в смысле объективного содержания, но и в субъективном смысле: *как* будут складываться отношения *этого* пророка с Богом. Мы видели это на примере призвания Моисея, увидим еще на примере призвания пророка Иеремии. А сейчас перед нами призвание Исайи, описанное в 6-й главе его книги.

Святость Бога и греховность человека (пророка). Придя в Храм, Исаяя видит Господа, восседающего на престоле высоком и превознесенном. Края риз Его наполняют весь храм, серафимы поклоняются Ему, взывая:

«Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!»
(ст. 3)

Храм наполняется дымом. Пророк восклицает:

«Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (ст. 5).

Пророк погружается в Присутствие Божие. Мы уже сталкивались с тем, как материально, «осязаемо» библейский древнееврейский язык выражает невыразимые духовные истины о Боге («рукою крепкою и мышцею высокою...»), но здесь эта материальность подчеркнута в своих подробностях — престол, края риз, дым, шестикрылые серафимы («двумя закрывал каждый лице свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал»). Эта предельная материализация говорит о реальности бытия Божия, о том, что речь идет о вещах онтологических. В этом — святость Бога. Не как нравственный идеал, а как онтологическая преисполненность, полнота бытия. Святость — совершенная инаковость, отличность Бога от мира.

Употребляя такие материальные термины, пророк совсем не боится риска оказаться среди нарушителей 2-й заповеди. Ведь он говорит не о «материализации» незримого Бога в видимом образе, которому нужно поклоняться как истукану, а лишь пользуется доступными языковыми средствами, чтобы выразить то невыразимое, говоря о котором мы предпочитаем подбирать как можно более абстрактные термины.

В описываемой превосходящей реальности пророк чувствует свою не просто слабость, а полное ничтожество, несостоятельность. Его человеческая природа не может приблизиться, существовать рядом с Богом, как с Солнцем.

Это ощущение усугубляется осознанием своего нравственно-го несовершенства («я человек с нечистыми устами»). Так понятие о святости Бога переключивается из области онтологии в область этики. Святость означает не только онтологическую инаковость, но и нравственный идеал, возможный опять-таки только в Боге.

Нагорная проповедь подводит этому итог, ставя знак равенства между совершенством Бога и нравственным идеалом человека:

«Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48).

Освящение. Итак Исайя *увидел* эту страшную святость. Она поставила его перед выбором: или утвердиться в самом себе (попытаться самому стать как Бог), или признать свое ничтожество и несостоятельность и полностью предаться Богу.

Исайя выбирает второе. В ответ Бог сообщает ему Свою святость — освящает его: к нему подлетает один из серафимов с горящим углем в клещах и касается уст пророка, говоря:

«Вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис. 6, 7).

Все, на что оказался способен Исайя в этой истории, называется верой в самом глубоком, библейском смысле слова.

Весть к народу. История призвания Исайи, как в капле воды, отражает содержание его проповеди, обращенной к его народу. Он постоянно будет говорить о святости Бога, часто называя Его «Святой Израилев», как, кстати, и его ученики, чьи речи содержатся в 40—66 гл. Тем самым он будет ставить народ перед таким же выбором, с каким столкнулся сам: или надеяться на себя, или верить, опираться на Бога. Неслучайно мы не раз встретимся с таким образом, как камень. Он очень удобен, так как его можно употребить в двояком смысле. Если народ выберет путь гордыни, то Бог становится камнем на пути, камнем преткновения. Если же выбор будет сделан в пользу веры, доверия Богу, то камень станет камнем несокрушимого основания, опоры.

«Господа Саваофа — Его чтите свято, и Он — страх ваш, и Он — трепет ваш! И будет Он освящением и камнем преткновения, и скалою соблазна для обоих домов Израиля, петлею и сетью для жителей Иерусалима. И многие из них преткнутся и упадут, и разобьются, и запутаются в сети, и будут уловлены» (Ис. 8, 13—15).

«Вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится» (Ис. 28, 16).

Таким «освящением и камнем преткновения» (Ис. 8, 14) станет Иисус Христос (см. Лк. 2, 34; 20, 17—18).

В Своей святости Господь — единственный царь Израиля. А все претенденты на такую славу — ничтожны пред ним (идея, доведенная до завершения у Девтероисайи). У Исайи много пророчеств о крушении всего превозносящегося. В политическом плане чаще всего речь идет об Ассирии, иногда о Вавилоне:

«Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше

звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов,
на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Все-
вышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней»
(Ис. 14, 12—15).

Ответ народа. Увы, в той же истории призвания имеется про-
рочество и о том, что народ не услышит призыва к вере и освяще-
нию святостью истинного Бога Израилева.

«...ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и
очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не
уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их»
(Ис. 6, 10).

Исайя отвечает вопросом:

«Надолго ли, Господи?» (Ис. 6, 11).

«В этом вопросе выражено, что Исайя не мог понимать своей
последней задачей такое действие, которое встретит лишь глухие
уши, слепые глаза и ожиревшие сердца, или такое действие, ко-
торое само произведет все это. Он все же исполнен надежды, что
в любом случае остаток Израиля обратится и вернется к ЯХВЕ.
Но ответ, который получил Исайя при своем обращении, звучал
иначе»⁴²:

«Доколе не опустеют города,
и останутся без жителей,
и дома без людей,
и доколе земля эта совсем не опустеет.
И удалит Господь людей,
и великое запустение будет на этой земле.
И если еще останется десятая часть на ней и возвратится,
и она опять будет разорена;
но как от теревинфа и как от дуба,
когда они и срублены, *остается* корень их,
так святое семя *будет* корнем ее»

(Ис. 6, 11—13).

Парадоксальность проповеди Исайи. Может быть, этот от-
вет Божий имело бы смысл рассматривать после того, как мы по-
знакоимся с главными моментами продолжительного служения

⁴² Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

пророка. В этих нескольких строчках содержатся, кажется, две взаимоисключающих вести, которые парадоксально предстоит возвещать Исайе: он будет говорить то о неминуемой полной гибели (ст. 13а), то о надежде на спасение (ст. 13с). И названное колебание отражено в ключевом коротком тексте.

«Ис. 6, 11—13 — такой текст, который уже при его передаче в веках давал повод для вопросов и снова и снова получал разные толкования. И это не удивительно. Вероятно, первоначальный ответ Божий содержался только в ст. 11. Стихи 12 и 13а.б, где о JHWH говорится в 3-м лице, — вероятно, добавки позднейшего времени, может быть, самого Исайи, который имел уже новый опыт. Население Северного царства в 722 г., а население Иуды в 701 г. было уведено. В стране царило опустошение. Но и остаток, последняя десятая часть (не нумерически, а просто как обозначение малого числа; ср. Ам. 5, 3; 6, 9) не обратилась к JHWH. Поэтому остаток этот тоже будет разорен. Как ростки срубленного дерева, хотя и вырастают, но пожираются скотом, так придет суд и на оставшихся»⁴³.

«И открыл мне в уши Господь Саваоф: не будет прощено вам это нечестие, доколе не умрете» (Ис. 22, 14)».

Но Ис. 6, 13с пробуждает маленькую надежду.

«Святое семя будет корнем ее» (6, 13)

Здесь, в конце истории призвания, светит надежда на то, что из корневища дерева, которое было срублено и отростки которого съедены скотом, произрастет еще новый отпрыск. Так мы возвращаемся к теме, о которой говорили в связи с пророком Нафаном, — к мессианской теме, теме пророков Южного царства, теме Иерусалима и его царя-помазанника Божия (Мессии).

Место истории призвания в Книге пророка Исайи. О пророческом призвании говорится не в начале книги (как, например, в Иер. 1), а в 6-й главе — после некоторых важнейших пророчеств, в том числе сказанных в зрелые годы, а может быть, и вообще в конце жизни или даже после смерти (учениками). Во-первых, это лишний раз говорит о том, что книги большинства пророков не яв-

⁴³ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

ляются хронологической записью их проповеди, и восстановить хронологию бывает очень сложно, порой и невозможно.

Во-вторых, вполне возможно, что к познанию смысла своего призвания Исайя возвращался не раз, и лишь спустя какой-то промежуток времени он не только понял его, но и нашел ту словесную форму, в которой можно было бы рассказать об этой встрече с Богом — святым, неприступным и неопишесым. А найти эту форму действительно было трудно — так трудно, что ап. Павел в аналогичной ситуации даже не пытается найти слова:

«Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (*только* не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12, 2—4).

Периоды проповеди Исайи. Исайя проповедовал не непрерывно. По крайней мере, такое впечатление оставляет книга. Были долгие периоды молчания. Но затем он вновь оказывался в изменившейся исторической ситуации, чтобы вновь говорить слово ЯНВН.

Различают несколько (3 или 4) периодов проповеди Исайи в перерывах между временами молчания.

§ 41. Весть молодого Исайи

Речи молодого Исайи (около середины VIII в.) направлены против несправедливости и притеснения в собственном народе. Эксплуатация слабых, коррупция в государстве, лицемерное богослужение, благоденствие богатых на фоне народной нищеты, выскомерие и гордыня людей — вот темы, затронутые в речах юного пророка. Извращены даже основные нормы нравственности:

«Горе тем, которые зло называют добром, и добро — злом, тьму почитают светом, и свет — тьмою, горькое почитают сладким, и сладкое — горьким!» (Ис. 5, 20)

Так говорил Исайя в то время, когда Иудея, так же как и Северное царство, переживала время сравнительного спокойствия. Ассирия, хотя и находилась далеко и пока ничто не предвещало угрозы с ее стороны, была для всего Востока, в том числе и для

Иудеи, своеобразным эталоном сильного государства, построенного на военной мощи и поддерживаемого национальными боже-ствами.

Можно сказать, что в этот ранний период проповедь Исаяи родственна проповеди Амоса. Амос, проповедовавший немного ранее в Северном царстве, может быть, по-пастушески грубовато, говорил о грядущем суде Божиим. Исаяя, гораздо более изящный в своем слове, говорит о том же суде Божиим в не менее резких выражениях. Оно и понятно: это было примерно в одно и то же время и примерно в одной и той же ситуации. Исаяя тоже возвещает о том суде, когда все гордое и сильное будет посрамлено, в том числе и Ассирия, которая была эталоном силы.

«Поникнут гордые взгляды человека, и высокое людское унизится; и один Господь будет высок в тот день. Ибо *грядет* день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное, — и оно будет унижено» (Ис. 2, 11—12).

Но наиболее резкие слова направлены на саму Иудею:

«За то возгорится гнев Господа на народ Его, и прострет Он руку Свою на него и поразит его, так что содрогнутся горы, и трупы их будут как помет на улицах. И при всем этом гнев Его не отвратится, и рука Его еще будет простерта» (Ис. 5, 25).

Сквозь эти речи Исаяи явно просвечивает обличение Израиля в том, что он не исполняет своего призвания быть народом Божиим. Почему? Потому что угнетение слабых прямо противоречило закону Моисееву, все требования которого, как мы уже говорили, исходят из того, что Израиль — народ свободный и каждый израильтянин свободен и служит только одному Господину, JHWH.

«Господь вступает в суд со старейшинами народа Своего и с князьями его: вы опустошили виноградник; награбленное у бедного — в ваших домах; что вы тесните народ Мой и угнетаете бедных? говорит Господь, Господь Саваоф» (Ис. 3, 14—15).

Притча о винограднике. Среди этих речей можно отметить знаменитую притчу о винограднике (Ис. 5, 1—7).

Господь имел виноградник, окружив всяческой заботой, ожидая добрых плодов, но виноградник принес дикие ягоды.

«Что еще надлежало бы сделать для виноградника Моего, чего Я не сделал ему? Почему, когда Я ожидал, что он принесет добрые грозды, он принес дикие ягоды?» (ст. 4)

В ответ на это бесплодие виноградника остается только его разрушить и оставить в запустении (стт. 5—6). Виноградник же есть сам дом Израилев, народ Божий (ст. 7).

Иисус Христос, говоря о путях народа Божия, о смысле Церкви, использует именно этот образ винограда и виноградника: здесь и притчи о работниках в винограднике (Мф. 20, 1—16; 21, 33—41; ср. 21, 28—30), и сравнение Церкви с виноградной лозой (Ин. 15, 1—5).

Итак, для Исаяи, как, впрочем, и для других пророков, главной заботой была верность Завету, то есть верность своему Богу, а значит, верность своему званию народа Божия. Правда, разные пророки говорили об этом по-разному. Мы видели, например, как пророк Осия призывал к верности Богу, используя любовную, брачную лексику. Исаяя говорил тоже о верности, но предпочитал обращаться к тем священным ценностям, на которых сам был воспитан. Это: Иерусалим — Святой град, Град Божий, — и все, что с ним связано: царь, помазанный Богом Израилевым, гора Сион как средоточие Присутствия Божия в Граде и т. п.

Остановимся более подробно на столичных священных ценностях или традициях.

§ 42. Священные традиции Иерусалима

Израиль — единое царство. Здесь никогда не рассуждают об Израиле как о конфедерации 12 колен, объединенной только лишь единой религией. Центральность Иерусалима не ограничивается религиозным значением (как центр поклонения Богу Израилеву, то есть как град Божий), но и простирается во все области жизни, прежде всего в политическую. Израиль мыслится как целое, объединенное вокруг Иерусалима прочным политическим централизмом во главе с царем. Только в силу такого своего центрального статуса Иерусалим может быть источником Божией правды, справедливости и верности Завету.

У Исаяи это ярко выражено в том, что он всегда говорит об избранном народе как о прочном едином государстве с центром

в Иерусалиме. Все, что Исайя хочет сказать об избавлении и восстановлении Израиля, вмещается в эту концепцию единого полиса. Об Иерусалиме будут говорить: «город правды, столица верная» (Ис. 1, 26), «в нем найдут убежище бедные» (14, 32). Ярким примером этого интереса Исайи к вопросам государственного устройства может служить Ис. 3, 1—5, где Исайя описывает последствия разрушения этого общественного порядка. С уничтожением судей, советников, вельмож, вождей, воинов, пророков и других государственных и общественных должностей, наступает не только политическая анархия, но и нравственный беспредел.

Грядущее Царство Божие, которое Исайя пророчески провидит в эсхатологическом будущем, он описывает, используя эту терминологию Иерусалима — столицы, центра, оплота стабильности и покоя.

Гора Сион. Гора Сион — средоточие Иерусалима как града Божия, сугубое место Присутствия Божия.

В этом отношении много материала дает Псалтирь. Забегая вперед, скажем, что *все* ветхозаветные псалмы были богослужebными, то есть храмовыми гимнами и были посвящены разным темам и разным религиозным потребностям. В том числе, в псалмах отражены и многие религиозно-политические темы, о которых мы сейчас как раз и говорим.

Так, большое место посвящено горе Сион, над которой пребывает особое благословение Божие и которая таким образом находится под особым покровительством и защитой Бога.

«С Сиона, который есть верх красоты, является Бог» (49, 2).

Целый псалом в похвалу Сиону:

«Основание его (Иерусалима) на горах святых. Господь любит врата Сиона более всех селений Иакова. Славное возвещается о тебе, град Божий! Упомяну знающим меня о Рааве и Вавилоне; вот Филистимляне и Тир с Ефиопиею, — *скажут*: «такой-то родился там». О Сионе же будут говорить: «такой-то и такой-то муж родился в нем, и Сам Всевышний укрепил его». Господь в переписи народов напишет: «такой-то родился там». И поющие и играющие, — все источники мои в тебе»

(Пс. 86; Ср. также Пс. 131, 13—18).

Есть и слова, где слышится упрек Северу в незаконности та-мошной царской власти:

«...отверг шатер Иосифов и колена Ефремова не избрал, а избрал колена Иудино, гору Сион, которую возлюбил» (77, 67—68).

Исайя много восхваляет Сион как средоточие мира Божия:

«И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима. И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2, 2—4).

Православный литургический комментарий. Здесь уместно вспомнить, что и в нашем православном богослужении имя горы Сион до сих пор используется, но уже, конечно, в переносном смысле — как термин для обозначения Присутствия Божия в православном храме во время богослужения. Например, во время архиерейской службы в начале Литургии епископ стоит на возвышении (кафедре) на середине храма. Это возвышение поэтически соотносится с Сионом, и хор поет слова из Ветхого Завета, обращаясь к епископу:

«На гору Сион възди, благовествуяй и Иерусалиму проповедуй...» (Ис. 40, 9)

Царские псалмы. Далее, присутствие Божие в Иерусалиме, столице народа Божия, выражается не только в горе Сион, но и в царствовании царя-помазанника ИИИИИ. Эта тема также занимает особое место в псалмах:

«Велик Господь и всехвален во граде
Бога нашего, на святой горе Его.
Прекрасная возвышенность, радость
всей земли гора Сион;
На северной стороне ее город
великого Царя»

(Пс. 47, 2—3).

Если Сион — жилище Бога, особое место, на котором пребывает благословение Божие, то Давид — избранник Божий, которому дано царство от Бога над народом Божиим, и престол этого царя — в Иерусалиме, на Сионе. Это благословение пребывает по обетованию Божию, данному через пророка Нафана Давиду (2 Цар. 7, 16), на всех царских потомках Давида. Этой теме посвящен целый ряд псалмов, которые принято называть царскими.

«Я помазал Царя⁴⁴ Моего над Сионом, святою горою Моею»
(Пс. 2, 6).

«За то буду славить Тебя, Господи, между иноплеменниками и буду петь имени Твоему, величественно спасающий царя и тво-рящий милость помазаннику Твоему Давиду и потомству его во веки» (Пс. 17, 50—51).

Опять-таки, отметим, что псалмы были храмовыми богослужebными песнями, и таким образом, идея царства вводилась в религиозный, богослужebный контекст, была предметом храмового празднования.

§ 43. Мессиянские пророчества Исайи

Однако нельзя забывать и о том, что приведенные предания содержат скорее призыв к тому, чтобы народ Божий, объединенный вокруг своего царя, царствующего в Иерусалиме, верно служил своему Богу, поступая по Его Закону. В действительности же и народ, и царь слабо откликались на этот призыв. Так что здесь больше надежд, обращенных в будущее.

Служение Исайи дает яркое подтверждение тому, насколько были желанны и дóроги эти идеи, ожидания и священные ценности для таких, как сам пророк Исайя и круг его учеников. В то же время, история пророка заставляет увидеть, какие горькие разочарования он должен был пережить, взирая на реальность, которая его окружала. Именно эта двойственность характерна в целом для такой важной составляющей Ветхого Завета как мессиянизм, мессиянские пророчества, впервые явственно зазвучавшие в проповеди Исайи.

⁴⁴ В Синодальном переводе заглавная буква подчеркивает христологическое исполнение текста псалма.

Термин *мессиянизм*, *мессиянство* происходит от еврейского слова «Мессия» (*Машиах*), что буквально означает «Помазанник», по-гречески *Χριστός*. Слово «помазанник» мы уже несколько раз употребили, имея в виду царя в Иерусалиме. Терминами *мессиянизм*, *мессиянские* пророчества выражается идея надежды на то, что народ действительно придет к познанию истинного Бога и к необходимости жить в соответствии с этим познанием, то есть в Завете с Богом. И случится это может, если на то будет *помазан*, то есть избран и поставлен, некто достойный и верный своему Богу. В контексте описанных столичных традиций, и для Исаяи в том числе, таким избранником и помазанником мог быть только царь, царствующий в Иерусалиме.

Посмотрим, как выражал эти мессиянские надежды Исаяя, какие в связи с этим у него были переживания и какое они имеют глубинное, библейско-богословское значение.

Исаяя и царь Ахаз. Первая половина служения Исаяи пришлась на правление Ахаза (736—716 г. до Р. Х.). Этот царь никак не соответствовал требованиям священных традиций. Вместо верности ЯНВН и веры в Его обетование Давиду, он «даже сына своего провел чрез огонь, подражая мерзостям народов, которых прогнал Господь от лица сынов Израилевых» (4 Цар. 16, 3).

Исаяя призывал Ахаза иметь твердую веру в ЯНВН. «Шеар-Ясув» (7, 3), что значит «остаток спасется» — так назвал своего сына Исаяя, выйдя с ним навстречу Ахазу, чтобы укрепить его в вере. Но тщетно. Второго сына Исаяя должен был называть не менее символично: «Магер-шелал-хаш-баз» (8, 1), что значит: «Спешит грабеж, ускоряет добыча». Опять подтверждаются слова Господни о грозящей гибели. Но на Ахаза это не действует.

Другой, более яркий и знаменитый пример — пророческая весть Исаяи в годы Сиро-Ефремской войны.

Весть Исаяи во время Сиро-Ефремской войны. Этого военно-политического конфликта нам уже приходилось касаться в связи с проповедью Осии, пророчествовавшего в Израиле. На этот раз, вместе с Исаяей, мы оказываемся «по другую линию фронта» — в Иудее.

Напомним суть. Около 734 г. цари Дамаска (Сирия) и Самарии (Израиль) предприняли попытку вовлечь Иерусалим в анти-

ассирийскую коалицию. Но Иуда отказывается от этого союза, не очень-то пока обеспокоенный северной (ассирийской) угрозой. Тогда оба союзника (Сирийский царь Рецин и Израильский Факей) обращают свои войска против Ахаза, царя Иудейского, чтобы свергнуть его и поставить на его место одного из его придворных. Страх и растерянность царили в Иерусалиме. В великой спешке готовятся к осаде. Кроме того, Ахаз отваживается на рискованный шаг. Согласно 4 Цар. 16, 5 слл., Ахаз призывает на помощь царя Ассирии, добровольно покоряется ему, что влечет за собой обязанность платить дань и принятие ассирийских государственных богов.

«Наблюдай и будь спокоен; не страшись...» (Ис. 7, 4—9). В то время, как при иерусалимском царском дворе еще заняты размышлениями о грозящей осаде, Исайя преграждает царю путь словами:

«Наблюдай и будь спокоен; не страшись...» (Ис. 7, 4—9).

«В этой речи Исайи названы цари, выступившие против Иерусалима. Но кто они такие против правящего в Иерусалиме Сына Давидова? «Дымящимися головнями» называет их пророк. Их дым скоро рассеется. Рецин — царь арамеев и правит в Дамаске. Неизвестный сын неизвестного Ремалии — царь Севера и правит в Самарии. А в Иерусалиме правит тот, кого поставил на Своей святой горе Сам ЯНВН (Пс. 2, 6), сын из рода Давида. Его предку Давиду Бог некогда дал обетование, что его дом и царство будут всегда перед лицом Его (2 Цар. 7, 16). Как Ахаз может сомневаться? Как может он страшиться и призывать на помощь чужака? Исайя в своей речи не доводит сравнение до конца. Он не прямо упоминает великие обетования Нафану. Но умалчивая о них, он предполагает, что слушатели понимают его слова и домысливают сравнение до конца. Поэтому в конце он добавляет лишь короткое предложение, напоминающее об обетовании Божиим и явно предостерегающее:

«Если вы не верите, то и не устоите (не пребудете)» (ст. 9). Исайя здесь использует игру слов [которую невозможно сохранить в русском переводе без утраты смысла — А. С., см. ниже]. Дважды повторяется глагол *'тп*, но в разных формах. Второй раз: «...то не пребудете» — в форме нифал, выражающей воз-

вратный или пассивный залог: оказываться крепким, надежным; быть верным, надежным; состояться, пребывать.

В этой форме глагол напоминает царю Ахазу обетование, данное царю Давиду пророком Нафаном:

«И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим» (2 Цар. 7, 16).

Знает ли Ахаз об этом обетовании? Готов ли он положиться на него и поверить? «Если вы не верите, то...» Здесь тот же глагол, но в форме хифил (активный): считать надежным, доверять, верить. Таким образом, вопрос к Ахазу следующий: доверяет ли он обетованию Божию? Исайя предостерегает его, как бы он из страха перед противниками не возложил своего упования на иную помощь. Ибо если он и жители Иерусалима более не считают JHWH верным и надежным, то и они не устоят.

Эта игра слов показывает, на что нацелено ветхозаветное понятие *веры*. Верить означает говорить чему-либо или кому-либо «Аминь» со всеми следствиями для объекта и субъекта. Верить означает считать безусловно надежным какое-либо лицо или слово. Это библейское понятие веры глубоко отлично от нашего. Ведь мы под верой понимаем «считать нечто не точно известное истинным». Библейская вера — не предположение и не мнение, не некая форма знания, но направлена на то, что никогда не возможно знать, на то, чему можно только верить: верность и постоянство партнера, истинность и надежность обещания, любовь и верность Божия.

«Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный (евр.: верный)» (Исх. 34, 6).

«Знай, что Господь, Бог твой, есть Бог, Бог верный, Который хранит завет [Свой] и милость <...> до тысячи родов» (Втор. 7, 9).

Верить в JHWH отныне означает считать Его верным и надежным, доверять Его слову и обетованию. Быт. 15, 6: Авраам поверил Господу — Авраам утвердился в JHWH»⁴⁵.

К сожалению, глагол «верить» в русском языке не имеет вратной или пассивной формы: верить^{ся}⁴⁶. Однако, если теоре-

⁴⁵ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

тически представить такую возможность, то мы поймем, что имеется в виду. Если «верить» означает считать что-либо надежным и твердым, то обратно, «вериться» — значит самому *быть* надежным и твердым. В русском Синодальном переводе Ис. 7, 9 сохранена игра слов, но тем самым полностью утрачен смысл, тогда как разумнее, наверное, было бы сохранить смысл, пожертвовав бессмысленной игрой слов: «Если вы не верите, то и не устоите (не пребудете)».

Итак, Исаяя ставит пребывание, устойчивость под знак *веры*.

Знамение: рождение сына. «Согласно 7, 10 слл., пререкания между Исайей и Ахазом идут дальше. Исаяя предлагает нерешительному царю знамение справедливости своего пророчества. Но Ахаз, желая быть свободным в своем решении, отказывается от знамения. Очевидно, он про себя уже принял решение призвать на помощь ассирийцев. Но пророк все же предлагает царю знамение, которое должно освободить от страха перед обеими приближающимися «головнями» Иерусалим и также предсказать колеблющемуся царю суд Божий. Молодая женщина понесет и родит сына, которому она даст имя Эммануил, «С нами Бог». Прежде чем ребенок научится отличать добро от зла, оба царства, которых так боится Ахаз, будут опустошены»⁴⁷.

Буквальный и пророческий смысл Ис. 7, 14. На первый взгляд, Исаяя прежде всего имел в виду именно этот политический инцидент, предсказывая царю Ахазу избавление Иудеи и, как на удостоверяющее знамение этого, указывая на предстоящее рождение его супругой сына Езекии. Но за этим буквально-историческим смыслом пророчества Исаяи стоит, во-первых, надежда Исаяи действительно увидеть в Езекии того Помазанника (Мессию), через которого Израиль подлинно станет народом Божиим, а во-вторых, и глубинный смысл прообраза Благовещения и Рождества Христова. Новозаветный *богодухновенный* смысл этого пророчества как бы постепенно кристаллизуется по мере того, как текст проходит через определенные редакционные стадии.

⁴⁶ Интересно, все же, что в гимне св. Амвросия Медиоланского «Тебе Бога хвалим» в нашем славянском переводе этот глагол употреблен — таки в возвратной форме («Судия веришися приити»).

⁴⁷ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

«Странно и, конечно, не случайно решение тех благочестивых иудейских переводчиков этого места Исайи на греческий язык, которые упорно поставили здесь неожиданное по смыслу для начинающей женщины и неожиданное вообще для юдаизма слово **παρθένος**, т. е. дева, переводя здесь так еврейское слово га-алма. Прямое еврейское слово для обозначения девства и девы — «бетула». Слово «алма» шире по своему значению. Оно означает зрелую девицу брачного возраста и уже состоящую в браке молодую женщину, по-русски «молодицу». Из семи случаев употребления в Ветхом Завете слова «алма» только еще раз в Быт. 24, 43 греческие переводчики перевели его словом **παρθένος** по требованию ясного смысла речи (речь шла о невесте Исаака, Ревекке). В пяти других случаях они всегда переводили **νεδαμς**, т. е. молодича (по слав. отроковица. Исх. 2, 8; Песн. 1, 3; юнота — Песн. 6, 8; Притч. 30, 19 — юность (неточно); Пс. 67, 25, слав. не точно «девы», в греч. **παρθένος**. Но вот глаз евангелистов, читавших Библию уже обычно по-гречески, вонзился в слово **παρθένος** и возвестил нам, что этот смелый неточный перевод не случаен, провиденциален, прообразователен. Недаром весь александрийский перевод, называемый LXX, принят с любовью церковью, а иудейством, его создавшим, с мистическим ужасом отвергнут и заменен другим (Аквиллой, Симмахом), антихристиански переработанным»⁴⁸.

Исайя и царь Езекия. Итак, надежды Исайи увидеть исполнение своих мессианских пророчеств в Ахазе не оправдались. Взоры Исайи обращены в будущее. Он надеется на то, что обетования Божии о мессианском будущем обязательно должны исполниться на царстве Иуды — и на его царе, а, значит, и на самом народе, слугой которого должен быть царь.

Поначалу это будущее вырисовывается перед взором Исайи в ближайшем историческом плане.

Действительно, Езекии — сыну и преемнику Ахазу — удается на какое-то время восстановить политическую независимость (4 Цар. 18, 7) и истинную религию. В Иерусалимском Храме восстанавливается чистота культа JHWH (4 Цар. 18—20 и 2 Пар. 29—32). Последнее могло быть продиктовано не только духов-

⁴⁸ Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947, С. 35.

ными, но и политическими причинами. Скорее всего, этот царь все-таки очень доверял Исаяе, хотя были периоды, когда влияние пророка нейтрализовалось какими-то придворными политиками. Как бы там ни было, восстановлены однозначно яхвистские формы культа.

«И делал он угодное в очах Господних во всем так, как делал Давид, отец его; он отменил высоты, разбил статуи, срубил дубраву и истребил медного змея, которого сделал Моисей, потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему и называли его Нехуштан. На Господа Бога Израилева уповал он; и такого, как он, не бывало между всеми царями Иудейскими и после него и прежде него. И прилепился он к Господу и не отступал от Него, и соблюдал заповеди Его, какие заповедал Господь Моисею. И был Господь с ним: везде, куда он ни ходил, поступал он благоразумно» (4 Цар. 18, 3—6; ср. 2 Пар. 29, 2—31, 21).

Заметим, что подобную характеристику («и такого, как он, не бывало между всеми царями Иудейскими и после него и прежде него») автор книг Царств дает еще только одному царю (кроме самого Давида) — Иосии (4 Цар. 23, 25).

При Езекии впервые после долгого перерыва была отпразднована Пасха и притом были созваны жители разрушенного Северного Царства, хотя, правда, не все из них откликнулись (2 Пар. 30, 1—12), вероятно, в силу давнего противостояния столетним амбициям.

Проповедь Исаяи во время антиассирийского восстания. После некоторого периода молчания Исаяя протестует против участия Иудеи в антиассирийском восстании, вдохновляемом Египтом и поднятом филистимлянами (714 г.). В Ис. 20 — пророчества о поражении Египта, которые Исаяя возвещал не столько словом, сколько действием, ходя нагим и босым по Иерусалиму и тем самым знаменуя плачевную участь Египта, на который уповали Иудея и ее союзники.

Проповедь Исаяи в дни осады Иерусалима Сеннахерибом в 701 г. Царствование Езекии было небезоблачным. Упоминание в 4 Цар. 18, 7 о том, что Езекия отложился от царя Ассирийского, вероятно, относится к одному только краткому историческому мгновению, когда на Ассирийском троне происходила смена власти — в 705 г. Саргона II сменил Сеннахериб (в Синодальном переводе — Сеннахирим), один из самых свирепых восточных вла-

стителей. Езекия хотел воспользоваться моментом для восстановления полной политической независимости. Великие державы Востока (Вавилон, Египет) — соперницы Ассирии — вроде бы обещали поддержку. Из Вавилона было приглашено посольство, против чего резко выступил Исайя. Сеннахериб вторгся в Сиро-Палестину с жестокой карательной кампанией. Сначала он обрушился на Аскалон и Екрон, потом разбил колесницы египтян западнее Иерусалима. Египтяне после этого вышли из конфликта. Затем Сеннахериб обратился против Иуды. Отрезав от Иерусалима Иудею, расчленив ее и раздав оставшимся ему верными филистимским князьям, он запер Езекию в Иерусалиме, «как птицу в клетке», — собственное выражение Сеннахериба, запечатленное им на глиняном цилиндре. Казалось, пришел конец Иерусалиму и последнему остатку народа Израиля.

«Верующий в него не постыдится» (Ис. 28, 16). «Исайя и теперь, как во время Сиро-Ефремской войны, страстно протестовал против такой политики союзов и пророчествовал о неизбежной гибели (например, Ис. 29, 15 слл.; 30, 15—17; 31, 3). Он призывал Езекию, как некогда царя Ахаза, к спокойствию и вере (ср. 30, 15 слл.). Кто «верит», кто утверждает на ЯНВН, тот «не постыдится». Об этом говорится в Ис. 28, 14—18.

В этом слове пророк описывает самоуверенность иерусалимлян (а не веру), влагая в их уста разоблачительные слова:

«Мы заключили союз со смертью и с преисподнею сделали договор» (ст. 15).

Возможно, Исайя этими словами намекал на культ мертвых Египта или некие языческие ритуалы, которыми иудеи желали обезопасить себя от сил погибели. Но скорее всего этими образами пророк указывал на те смертельные следствия, которые вызывали политические решения. Иерусалимляне связали себя союзом с тем, что могло принести лишь смерть и уничтожение. Они соединились с той инстанцией, которая могла лишь низвести в царство мертвых. Конечно, Иерусалим рассматривал это иначе. Здесь верили, что союз со смертью и царством мертвых избавит от смерти и царства мертвых, как это делают полагающиеся на смерть и уничтожение эксперты безопасности всех времен. Но пророк разоблачает эту ложную безопасность. Он срывает маску

с этого ложного союза как с поиска укрытия во лжи. Господь, JHWH, сделает суд мерилом и правду отвесом. Он будет *измерять* ложь и обман мерою верности общения с Ним (ст. 17). И тогда воды и потоки смоят криво и косо построенную хижину лжи. Ассирийский поток сметет Иерусалим с лица земли и разобьет его ложный союз. Ибо народ Иерусалима прошел мимо краеугольного камня, положенного на Сионе; он не поверил в единственное место безопасности, которое ему дал JHWH»⁴⁹.

Камень на Сионе.

«Вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится» (Ис. 28, 16).

Это еще одно место в книге пророка Исаяи, в котором пророк использует глагол *верить*. Важнейшим образом здесь является камень, встречающийся в Библии не один раз, в том числе и в Новом Завете, с одной стороны, как символ основательности, надежности (ср. 1 Петр. 2, 6), а потому тесно связанный с верой, а с другой стороны, как камень преткновения, соблазна (ср. Рим. 9, 33). Интересно, что оба указанных новозаветных текста, кажется, противоположных в своем значении, являются цитатой одного и того же Ис. 28, 16.

Кроме того, как не вспомнить слова Иисуса Христа, обращенные к Симону:

«Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18).

Речь вновь идет о вере, на которой создается Церковь.

Исайя-политик и Исайя-пророк. «Во время угрожающих и вызывающих возбуждение событий своего времени Исайя требовал от Израиля только обращения, спокойствия и доверия (30, 15—17). Был ли он аполитичным фантазером? Не мог оценить политическую ситуацию? Уже современники бросали ему этот упрек (ср. 5, 18 f; 28, 9. 14; 30, 9—11). Но как бы это ни казалось справедливым, прежде всего надо заметить, что пророк и политически был прав. Его предостережения против союза с Египтом, который в конце концов разочаровал искавших у него помощи,

⁴⁹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

было оправдано. Египет после поражения колесничного отряда быстро вышел из игры и предоставил Иуду, Аскалон и Екрон своей собственной судьбе. Исполнилось и предвидение того, что попытка к восстанию и заключение союзов приведет в действие ассирийскую военную машину. Исайя трезвее политиков его времени оценивал сверхмощь Ассирии, Египет и союзников. Но трезво судить Исайе позволяла не только политическая проницательность. К выражению предостережений и слов о гибели его побуждал прежде всего иной масштаб суждений. Исайя видел гибель в *ложном доверии* своим собственным планам, в *иллюзорной* надежде на человеческую, а именно на военную власть и силу. Израиль его времени в безмерной переоценке своих возможностей полагал обеспечить свое существование собственной рассудительностью и стал слепым к историческому действию JHWH, слепым и по отношению к своим ограниченным возможностям. Следствием должно было быть низвержение, падение и гибель (Ис. 31, 1—3)⁵⁰.

Возвещение гибели и спасение. Исайя возвещал гибель, и эти его пророчества исполнились, хотя и спустя некоторое время. Спустя чуть более ста лет Иерусалим был разрушен, население было переселено в Вавилон, и начался Вавилонский плен. Говорить об этом Исайе было тем более тяжело, что в ответ он слышал лишь еще более безрассудные речи:

«Но вот, веселье и радость! Убивают волов, и режут овец; едят мясо, и пьют вино: “будем есть и пить, ибо завтра умрем!”»
(Ис. 22, 13).

И тем не менее в его речах есть и надежда на обращение народа и уверенность в мессианском будущем. Так мы снова возвращаемся к мессианской теме.

«...из Иерусалима произойдет остаток, и спасенное — от горы Сиона» (Ис. 37, 32).

«И покраснеет луна, и устыдится солнце, когда Господь Саваоф воцарится на горе Сионе и в Иерусалиме, и пред старейшинами его *будет* слава» (24, 23).

⁵⁰ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

Спасение — новая страница. Конечный эсхатологический план. Именно потому, что проповедь Исаяи вызывает лишь еще большее ожесточение, его пророчества относятся не столько к его современникам, сколько нацелены на более отдаленный план.

Но и этот отдаленный план имеет несколько качественно различных перспектив.

Во-первых, это восстановление Израиля после Вавилонского плена, после совершившегося возмездия Божия, орудием которого стали Ассирия и Вавилон. Здесь прямым продолжателем великого Исаяи будет его ученик, проповедовавший в конце Вавилонского плена, чьи речи составляют главы Ис. 40—55 (Девтероисайя). Конечно, это не просто *очередная* милость Бога (повторение цикла), а новая история, возможная лишь после подлинного покаяния:

«И скажешь в тот день: славлю Тебя, Господи; Ты гневался на меня, но отвратил гнев Твой и утешил меня. Вот, Бог — спасение мое: уповаю на Него и не боюсь; ибо Господь — сила моя, и пение мое — Господь; и Он был мне во спасение» (Ис. 12, 1—2).

Во-вторых, это еще более далекий *эсхатологический* план, о котором мы можем говорить, имея перед глазами всю Библию, весь план спасения, включая его новозаветную эру. В отношении последнего плана читатель Библии, который знает о приблизившемся Царстве Божием (в Иисусе Христе), находится в положении, отличном от Исаяи. Ведь Исаяя не мог говорить о точном исполнении своих пророчеств — он имел лишь твердую веру *JHWH*, к которой призывал, хотя и тщетно, других.

Постепенно теократический идеал Иерусалима — града Божия на земле — уступает место эсхатологическому Иерусалиму — символу Царства Божия, понимаемого как преображенный мир, творение, восстановленное в своем совершенстве и гармонии.

В таких мессианских пророчествах старые символы теократии наполняются новым эсхатологическим значением. Здесь можно опять вспомнить уже приведенные тексты о горе Сион, которая «будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы», и тогда все народы «перекуют мечи свои

на орала, и копыя свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2, 2—4).

Этим эсхатологически-универсальным значением наполняются и другие концептуальные понятия.

Новый Давид. «Книга Эммануила». Ис. 11, 1 гласит:

«И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его».

Набирает силу тезис о том, что вместо явно неудавшегося царства в Иудее (всей царской династии) должен явиться новый Давид. Все должно начаться с самого начала, от самого корня (Иессей — отец Давида).

Теме Мессии и мессианского мира посвящено несколько глав в книге пророка Исайи. Это главы 6—12, которые принято условно называть книгой Эммануила, так как в ней содержится, кроме знаменитого пророчества о рождении Эммануила (7, 14), еще и подробные характеристики его правления.

Даже если пророк, произнося свои слова, действительно думал о Езекии, то очень скоро он должен был убедиться, что сказанное не исполнилось и в этом царе, не говоря уже о его наследнике — Манассии, одном из самых нечестивых царей в иудейском царстве. Тем не менее Исайя не отказался от этого обетования. Оно осталось неисполненным, но высказанным пророчески, ибо указывало на будущее, лежащее за пределами жизни Исайи. Надежда на будущего царя, в котором исполнится обетование, оставалась открытой.

Каким представляется Мессия в «Книге Эммануила»?

Ис. 9, 1—7. Эти слова могли быть сказаны Исайей в связи с восшествием на престол молодого Езекии, подобно тому как этому посвящены некоторые из царских псалмов (Псс. 2; 19; 20; 44).

«Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову; но последующее возвеличит приморский путь, Заиорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет» (Ис. 9, 1—2).

Речь идет о Северных коленах, на которые распространяется обетование. В рамках исторического контекста звучит достаточ-

но амбициозно. Но в библейской перспективе текст приобретает подлинно универсальное значение, сравнимое с универсализмом Яхвиста.

Люди, живущие «в тени смертной», — к ним обращены эти слова. Это прежде всего Северное царство, разоренное, поработанное, но, главное, лишенное истинного Боговедения. Однако шире, в мессиански-эсхатологической перспективе, здесь подразумеваются те люди, которые ощущают себя оторванными от жизни и уже введенными в сферу власти смерти. Ибо это мир смерти, шеол, который в Ветхом Завете назван «страной тьмы и сени смертной» (Иов. 10, 21 слл.). Она не только лежит по ту сторону земной жизни, но своею чудовищной властью распространяется также и на земную жизнь и объемлет ее, так что в ней исчезает радость, надежда и любовь (Пс. 21, 16 слл.; 54, 5; 87, 4—7; 101, 12; 108, 22 слл.; но и песни благодарения: Пс. 29, 4; 115, 3. 8; Ион. 2, 6 слл.). Но теперь именно эти люди, преступившие порог мира тени и смерти, могут надеяться на новое будущее. «Сияет» великий свет, свет сияет на них.

Далее идет обоснование великой радости, почему свет воссияет на живущих в стране тени смертной. Следуют несколько «ибо», главное из которых третье:

«Ибо младенец родился нам — Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира (εἰρήνη). Умножению владычества Его и мира нет предела на престоле Давида и в царстве его, чтобы Ему утвердить его и укрепить его судом и правдою отныне и до века.» (9, 6—7).

«Младенец» иногда понимается в смысле «сын», как в Пс. 2.

Ребенок, о котором здесь говорится, происходит из царского рода. Ему пророк приписывает все качества, отличающие великих правителей. Здесь употребляются эпитеты, применявшиеся по отношению к царям и владыкам Древнего Востока.

«Чудный Советник» — ему дана от Бога особая Премудрость.

Эпитет «Бог крепкий» постоянно применялся на Востоке к властителям того времени. Но для евреев это нетипично (еще один такой случай, правда, зависящий от перевода, — Пс. 44, 7).

«Отец вечности» соотносится с обещанием утвердить престол Давида навеки (пророчество Нафана).

«Князь мира» — речь вновь идет о мессианском мире, в смысле покоя, который утверждается не на насилии, а на правде Божией.

Итак, это было сказано, когда Езекия был мал, или же в день его воцарения, и в словах 9, 6—7 слышатся мотивы царства Мессии, понимаемого в земном смысле.

Но с самых ранних времен христианская церковь понимала эти слова как описание такого царства Мессии, которое наступило с пришествием Иисуса Христа — Сына Божия. Так, евангелист Матфей, начиная рассказ об общественном служении Иисуса Христа, приводит начальные слова Ис. 9, 1—2 как бы в качестве эпиграфа к истории земного служения Христа (Мф. 4, 14—16). Хотя Исайя и произносил эти слова в связи с соответствующим событием в истории царства Иуды, тем не менее, ясно, что ни один из царей династии Давида в Ветхом Завете не достиг идеала, нарисованного пророком. И только в Иисусе Христе исполняется этот идеал в полной мере. Только Он через боговоплощение является в подлинном смысле слова «Богом Крепким». Только Он есть подлинно «Князь мира» (Лк. 2, 14). И таким образом, «младенец» ст. 6 понимается как пророческое указание на младенца, родившегося в Вифлееме. Церковь, причем не только Восточная, но и Западная, читает этот текст в ряду других Ветхозаветных текстов в праздник Рождества Христова. Благодаря этому Исайя — один из, так сказать, самых «рождественских» пророков. Во многом, хотя и не только, поэтому Исайя стяжал эпитет Ветхозаветного евангелиста. Это еще один пример того, что пророки часто изрекали Божественную правду с намного более глубоким и универсальным смыслом, чем они, может быть, сами осознавали это.

Ис. 11, 1—9. В праздник Рождества Христова читается и другой текст из Исаяи, историческая канва которого во многом схожа с только что разобранным текстом. Он тоже, вероятно, был гимном в честь царя, скорее всего, все того же Езекии. Этот текст вместе с уже рассмотренными Ис. 7, 10—17 и 9, 1—7 составляет своеобразное трио, которое выявляет большое христологическое значение:

«И почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господ-

ним исполнится, и будет судить не по взгляду очей Своих и не по слуху ушей Своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине; и жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого. И будет препоясанием чресл Его правда, и препоясанием бедр Его — истина» (11, 2—5).

Здесь речь идет не просто о справедливом и мудром царе, которого надеялся увидеть Исайя. В отличие от 9, 6—7, это было сказано Исайей, как считают экзегеты, во время нашествия Сенахериба, т. е. когда Езекия был уже взрослым и Исайя уже понял тщетность своих надежд на земное исполнение царства Мессии в лице Езекии. И действительно, в последующих стихах это царство описывается в совершенно идеальных тонах, в тонах той божественной правды и гармонии, которая объемлет не только Израиль как человеческое общество, но весь мир, универсум, как творение Божие:

«Тогда волк будет жить вместе с ягненокм, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (11, 6—9).

Мир Господень — не только мир между людьми, но и во всем творении.

Вновь отметим упоминание Святой горы (Сиона) — для Исайи это центр Нового Царства.

Также вспомним и начало этой речи — ст. 1, где говорится об «отрасли от корня Иессеева», т. е. о возвращении к самому началу.

§ 44. Весть Михея

Здесь уместно обратиться к современнику Исайи, другому «рождественскому» пророку — Михею. Его проповедь была во многом созвучна проповеди Исайи. Он также говорит о том, что все должно начаться сначала, что Мессия должен произойти из Вифлеема:

«И ты, Вифлеем-Еффрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных» (Мих. 5, 2).

Эти слова, как и пророчество Исайи об Эммануиле, приводит евангелист Матфей в рассказе о Рождестве Христовом (Мф. 2, 6), что делает Михея также «рождественским пророком».

Господь начинает Свое дело даже не с Иерусалима, а оттуда, откуда был родом Давид — с Вифлеема. В этом сходство пророческих прозрений Исайи и Михея. Но не только в этом, а еще и в том, что постепенно образ Мессии наполняется таким содержанием, которое явно выходит за рамки образа политического или военного вождя. Так, Михей говорит о Мессии, «которого происхождение из начала, от дней вечных» (Мих. 5, 2).

В добавление скажем, что Михей был последним из четырех пророков VIII в. Если первые три пророка (Амос, Осия, Исайя) пророчествовали о наказании, то за Михеем также закрепилась репутация пророка неотвратимой гибели, о чем свидетельствует Иер. 26, 18—19.

Для Исайи залогом спасения остатка Израиля является неприкосновенность Иерусалима. Напротив, Михей говорит о полном разрушении Иерусалима, чтобы затем началась история действительно с самого начала (см. выше пророчество о Вифлееме):

«Посему за вас Сион распахан будет как поле, и Иерусалим делается грудой развалин, и гора дома сего будет лесистым холмом» (Мих. 3, 12).

Интересно, что далее (Мих. 4, 1 слл.) следуют слова, имеющиеся в Ис. 2, 2 слл. о центральном значении Сиона и Иерусалима. Вероятно, эти слова употреблялись как сионский гимн, но были вставлены в книги Исайи и Михея в мессианском смысле.

Заключение: вера Исайи. Подводя итог разговору об Исае, можно сказать, что он был человеком, жившим более чем за 100 лет до падения Иерусалима и разорения Иудейского царства, но чувствовавшим эту неминуемую катастрофу как историческую реальность (осуществляющуюся через Ассирию и Вавилон). Над всеми его мрачными предчувствиями возвышается твердая, не-

поколебимая, как камень, вера в ЯВН, которой дышат мессианские пророчества Исайи. Эта вера по преемству передалась тому пророку, речи которого составляют Ис. 40—55. Движимый такой верой Девтероисайя обращался к усталым и отчаявшимся в своем спасении соплеменникам, находящимся в Вавилонском плену, со словами новой невысказанной надежды.

II. VII ВЕК В ИСТОРИИ СВЯЩЕННЫХ ТРАДИЦИЙ ЮГА

Итоговое замечание о пророках VIII в. Для начала можно подвести некоторый итог пророчеству VIII века — века пророков Амоса и Осии на Севере и пророков Исайи и Михея на Юге. Эти пророки говорили о том, что Господь привел Израиль на Свой суд и уже вынес приговор:

«Приспел конец народу Моему, Израилю: не буду более прощать ему» (Ам. 8, 2).

Как мы уже отмечали, в своих проповедях пророки опирались на уже наработанные идеи древних преданий. Исайя, обращаясь к старым столичным традициям, использовал их для того, чтобы разъяснить, в чем состоит божественная идея народа Божия. Осия, говоря о даре земли Обетованной, осуждает неправильное понимание Израилем этого дара.

В любом случае, всеми этими пророками двигало стремление обратить народ к верности Своему Богу и Завету с Ним. Спасение, благоденствие и мир неразрывно связаны и зависят от соблюдения Закона, данного Богом как руководство к жизни. Но это не законничество, не тяжкое *иго* закона, а любовь к Божией правде и к добру. Об этом говорят сами пророки:

«Ищите добра, а не зла, чтобы вам остаться в живых» (Ам. 5, 14; ср. 5, 6; Ос. 8, 3; Ис. 5, 20; Мих. 3, 2).

В качестве итога можно привести выражение Михея:

«О, человек! сказано тебе, что — добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» (Мих, 6, 8).

§ 45. VII в. в истории Иуды. Царствование Манассии

Итак, это был VIII век с его смелой пророческой проповедью в атмосфере всеобщей самоуспокоенности, когда эту проповедь, попросту говоря, терпели и перед лицом нависшей смертельной опасности предавались всем тем порокам, которые обличали пророки.

Совсем другое время — VII век. Оно другое как с точки зрения внутривосточной (а в Древнем мире это прямо связано и с религиозной ситуацией), так и внешнеполитической. За один этот век религиозное состояние народа во главе с царем успело дойти до крайней точки отступничества (при Манассии — сыне благочестивого Езекии, и Аммоне — сыне Манассии), затем был сделан резкий поворот (кардинальная религиозная реформа Иосии), а за ним и резкий духовный взлет, и, наконец, неожиданный обескураживающий крах, связанный с трагической гибелью Иосии. Пророчество так же развивается причудливыми, очень своеобразными зигзагами. Что же это за время и кто пророчествовал тогда?

Первые три четверти VII века пророческая традиция в Иудее находилась в спячке (по крайней мере, по свидетельствам Библии), и это время является одним из наиболее мрачных в духовном отношении периодов в истории Иуды.

В это время Ассирия была на вершине военного могущества, и ее зенит почти точно совпал с серединой царствования Манассии в Иудее. Манассия наследовал трон Давида после смерти своего отца Езекии в 687 и неудивительно, что с возрастанием ассирийского могущества он остался в положении вассала. Удивительно другое: он оставался вассалом по своей воле и, если Езекия проводил религиозную реформу, а также предпринимал попытки завоевать независимость, то Манассия не делал ни того, ни другого. Он направил свои усилия на то, чтобы аннулировать все религиозные достижения своего отца, так что писатель Второзаконнической истории отмечает его как самого худшего из всех потомков Давида (в 4 Цар. 23, 26—27 Манассия осуждается за конечное разрушение Иерусалима спустя полвека после его смерти).

О царствовании Манассии рассказывается в 4 Цар. 21, 1—18. Здесь мы читаем об актах кощунства, например, о построении жертвенников чужим богам (многие из которых были разрушены Езекией) даже в самом Иерусалимском храме. Он ввел почитание месопотамских астральных божеств, и что самое гнусное, «провел сына своего чрез огонь, и гадал, и ворожил, и завел вызывателей мертвецов и волшебников» (4 Цар. 21, 6). Отчасти, этими актами вероотступничества Манассия мог задобрить ассирийского хозяина, но, с другой стороны, они совершались с такой энергией, которой не требовала даже лояльность Сеннахерибу и Асархаддону. В добавление к вероотступничеству Манассия пролил «весьма много невинной крови» (21, 16). Кто был этими жертвами — неизвестно, но, очевидно, это была политическая и религиозная оппозиция, которая пыталась препятствовать царской политике. Одно из древних преданий (не зафиксированное в Ветхом Завете) говорит, что в этих гонениях погиб пророк Исайя («перепиливаемы» — Евр. 11, 37).

Здесь можно вспомнить родословную Иисуса Христа, приводимую в Мф. 1. За простым перечислением имен, которым является родословная, стоят эти конкретные личности Ветхого Завета — Манассия, Амон. Нечестие и греховность составляют историю, предшествующую Иисусу Христу, и упоминаются в Его родословной. Так, обращаясь к аудитории, знакомой с этими мерзкими страницами истории, евангелист тем самым утверждает, что Сын Божий пришел в мир, исполненный зла, и ради грешников принимает плоть человеческую...

Влияние Манассии продолжалось и после его смерти. В 642 он умер, и ему наследовал его сын Амон, который правил всего 2 года. Амон, чье царствование описано в 4 Цар. 21, 19—26 как похожее на царствование его отца, был убит группой дворцовых заговорщиков, которые сами затем были казнены «народом земли» (ст. 24). На трон был возведен восьмилетний сын Амона Иосия. По причине малолетства он был неспособен на решительные действия. Впоследствии Иосия станет движущей силой кардинальных религиозных реформ, но в его юные годы над страной все еще нависала зловещая тень его деда.

§ 46. Пророк Софония

В конце этого жуткого периода, вероятно, началась проповедь Софонии. Вполне понятно отсюда ее основное настроение. Скорее всего, он был первым, кто возвысил голос после долгого мрачного времени.

Личность пророка. Софония был Иерусалимским пророком (он упоминает несколько мест этого города, 1, 10—11), может быть, даже царского рода (трудно сказать, был ли Езекия, упоминаемый в числе предков пророка в Соф. 1, 1, тем самым царем). Некоторые ученые предполагают, что он мог быть среди тех, кто воспитывал молодого Иосию.

Светильник в руках Господних. Как позднее Диоген ходил с фонарем в поисках Человека, так Господь представлен у Софонии как Некто, Кто со светильником ищет грешников для наказания (Соф. 1, 12). Это породило стереотип представления о Софонии, например, на иконах, в виде человека со светильником. «День Господень» стремительно приближается (1, 7. 14). Это будет не день праздника, а день полной гибели.

«Близок великий день Господа, близок, и очень поспешает: уже слышен голос дня Господня; горько возопиет тогда и самый храбрый! День гнева — день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы, день трубы и бранного крика против укрепленных городов и высоких башен» (1, 14—16).

В этих словах без труда можно услышать то, на чем настаивал Амос, от которого Софония унаследовал и главную тему, и даже манеру выражения своей проповеди.

Второй потоп. Гнев Господень настолько велик, что Он разрушит все творение, ибо гнев этот — не только на Иуду, но и на все творение.

«Все истреблю с лица земли, говорит Господь: истреблю людей и скот, истреблю птиц небесных и рыб морских, и соблазны вместе с нечестивыми; истреблю людей с лица земли, говорит Господь» (1, 2—3).

Это очень напоминает решение Бога навести потоп на землю в Быт. 6, 7. Неудивительно, что пророчества Софонии о Дне Гос-

подъем были очень популярны в Средние века в Западной Европе, на которую то и дело обрушивались то эпидемии, то стихийные бедствия, то войны и разрушения, то голод и т.п.

День Господень — близок или далек? Упоминания о Дне Господнем встречаются все время (1, 7. 10. 14; 2, 2; 3, 8. 9. 11. 16). Причем этот день иногда вырисовывается как совсем близкий (1, 14), а иногда на некотором временном удалении (3, 8). Последнее обстоятельство позволяет рассматривать книгу Софонии как начало трансформации пророческой традиции Ветхого Завета в апокалиптику.

Время покаяния. Тем не менее, нельзя сказать, что книга пророка Софонии — полностью только негативного, обличительного содержания. В Соф. 2, 3 говорится о покаянии, а значит, и о перспективе радости:

«Взыщите Господа, все смиренные земли, исполняющие законы Его; взыщите правду, взыщите смиренномудрие; может быть, вы укроетесь в день гнева Господня».

Хотя разрушительный гнев Господень не отменим, но те, кто обратится, могут избежать гибели. Кроме того, Софония показывает, что он знаком с предшествовавшей ему пророческой традицией и многим обязан ей.

«Нищие». Особенно следует отметить термин *anavim* (sing.: *ani*), который в Синодальном переводе переведен как «смиренные земли». Это слово можно встретить и в других писаниях, и оно имеет в виду целую духовную линию, проходящую через всю Библию, включая Новый Завет. Этот термин можно перевести еще как «бедные», «нищие», «смиренные», «согбенные», «кроткие»⁵¹.

«Вы посмеялись над мыслью нищего, что Господь упование его» (Пс. 13, 6).

Особенно много в Пс. 9:

«И будет Господь прибежищем угнетенному» (ст. 10).

«Восстань, Господи, Боже [мой], вознеси руку Твою, не забудь угнетенных [Твоих до конца]» (ст. 33).

⁵¹ См. Толковая Библия п/ред Лопухина, т. VIII, С. 82.

«Господи! Ты слышишь желания смиренных» (ст. 38).

Исайя тоже уделял этому внимание:

«Что вы тесните народ Мой и угнетаете бедных? говорит Господь, Господь Саваоф» (Ис. 3, 15).

«И произойдет отрасль от корня Иессеева... Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине» (Ис. 11, 4; ср. 14, 30. 32).

Нищие, или бедные, бедняки, о которых здесь идет речь, — это совсем не обязательно обездоленные в материальном смысле, неимущие. На первом плане здесь совсем другое: «Благочестивый, который тяготится в своем сердце сознанием, что он жалок и беспомощен, обращается к Богу, и не знает и не ожидает для себя никакой помощи, кроме той, которой он просит от милосердного Бога, есть истинный *ани*»⁵² — замечает Толковая Библия Лопухина, толкуя первую заповедь блаженства...

А Иерусалимская Библия комментирует Соф. 2, 3:

«Бедными» называли себя в Израиле люди, которые строго блюли Закон Божий и чаяли пришествия Господня⁵³.

О нищете Иова, имевшего много в материальном смысле, говорит преп. Макарий Египетский: «Его почитали стяжавшим многое, но по испытании его Господом, оказалось, что Иов ничего не стяжал, кроме единого Господа»⁵⁴.

Эти же духовные ориентиры мы встречаем и в Новом Завете. Вот песнь Марии:

«Величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение Рабы Своей... низложил сильных с престолов, и вознес смиренных; алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем» (Лк. 1, 48. 52.53).

В русле этой богатой и долгой традиции стоят и слова Софонии (2, 3), которые для нас является лишь поводом, чтобы о ней

⁵² Толковая Библия п/ред Лопухина, т. VIII, С. 82.

⁵³ См. Ключ к пониманию Св. Писания. Брюссель, 1982, С. 232.

⁵⁴ Цит. по: Кураев А. диак., Нищие духом. // Альфа и Омега, № 1, М., 1994, С.41.

сказать, хотя это можно было сделать и в связи с любым другим текстом (из Исаяи или Псалмов или др.).

Наконец, невозможно не сказать о первой заповеди Блаженства из Нагорной проповеди Христа (Мф. 5, 3; Лк. 6, 20). Здесь ветхозаветное пророчество вновь находит свое завершение.

Остаток. В проповеди Софонии находит себе продолжение понятие остатка, который спасется, если покается:

«Остатки Израиля не будут делать неправды, не станут говорить лжи, и не найдется в устах их языка коварного, ибо сами будут пастишь и покоиться, и никто не потревожит их» (3, 13).

Так предваряется песнь ликования по поводу спасения.

Песнь спасения. Последняя часть небольшой книги пророка Софонии представляет собой лирическую песнь спасения, призыв к радости и ликованию. И тем более ярко она звучит на фоне мрачных речей в 1—2 гл.

«Ликуй, дочь Сиона!
торжествуй, Израиль!
веселись и радуйся от всего сердца,
дочь Иерусалима!
Отменил Господь приговор над тобою,
прогнал врага твоего!
Господь, царь Израилев, посреди тебя:
уже более не увидишь зла»

(Соф. 3, 14—15).

Заключительные стихи (14—20) очень сходны по содержанию и настроению с проповедью Девтероисайи.

Итак, Софония, вероятно, был первым, кто возвысил свой пророческий голос в напоминание о Боге Израилевом после долгого периода молчания пророков. Мы уже упомянули имя иудейского царя Иосии, в ранние годы которого, когда Иудея еще жила нравами и обычаями, утвердившимися за долгие годы царствования Манассии, пророчествовал Софония.

К рассказу об Иосии и переходит наш рассказ.

§ 47. Правление царя Иосии

Иосия восшел на трон в возрасте 8 лет и царствовал в Иудее с 640 по 609 гг. до Р. Х. Библейские книги рисуют его как одного

из наилучших царей (наряду с Езекией) — настолько же прекрасного, насколько Манассия был крайним примером нечестивого царя. Падение Ниневии и восстание Вавилона подтолкнуло его на путь к независимости Иудеи. Согласно 2 Пар. 34, 6—7, Иосия возвратил важнейшие города даже в Северном царстве. Это было возможно только благодаря тому, что ассирийцы ушли домой для решения более важных внутренних дел. Согласно 2 Пар. 34, 3—5, Иосия в то же время начал религиозную реформу, искореняя идолопоклонство, которое практиковали его дед и отец в Иерусалимском храме и по всей стране.

Вообще, обращение Иосии к вере Давида в 2 Пар. 34, 3 датируется 8-м годом его правления, то есть 633/632 гг., а начало объединения Севера и Юга—12-м годом, то есть 628. Эти даты близки к годам политических кризисов в Ассирии (630 — отстранение Асурбанипала, 627 — его смерть).

Однако что это была за реформа и что было ее духовной основой?

Обретение Книги Закона. В 4 Цар. 22 рассказывается, как по приказу Иосии в Иерусалимском храме было предпринято наведение порядка и «исправление повреждений» (ст. 5). Эпоха Манассии оставила большое наследие этих повреждений.

«И сказал Хелкия первосвященник Шафану писцу: книгу закона я нашел в доме Господнем... И читал ее Шафан пред царем. Когда услышал царь слова книги закона, то разодрал одежды свои. И повелел царь...: пойдите, спросите Господа за меня и за народ и за всю Иудею о словах сей найденной книги, потому что велик гнев Господень, который воспытал на нас за то, что не слушали отцы наши слов книги сей, чтобы поступать согласно с предписанным нам» (4 Цар. 22, 8—13).

Это знаменательное событие датируется 622 или 621 г.

Что же за книгу обнаружили в храме? Большинство библеистов отождествляют найденную Книгу Закона с Книгой Второзакония. Она-то и послужила тем главным духовным документом, понятым как духовное завещание отцов, которым руководствовался царь Иосия, проводя свою решительную религиозную реформу в Израиле после долгого преобладания язычества и неверности Господу в Иудее и особенно после полувека нечестивого царствования Манассии.

III. КНИГА ВТОРОЗАКОНИЯ

Книга Второзакония в Библии имеет особое значение:

а) Сама по себе она имеет долгую и интересную историю, подобную истории тех Священных традиций Юга и Севера, о которых мы уже говорили.

б) Она имеет свое ярко выраженное лицо, ей свойственен особый, отличный и относительно легко узнаваемый пафос, составляющий неотъемлемую часть библейского богословия. Главные богословские тезисы Второзакония и даже манеру выражения Второзакония мы встречаем во многих других книгах Библии, написанных или составленных несомненно под вдохновением или влиянием Второзакония. Таким образом, говоря об интересной истории Второзакония, мы имеем в виду не только ее историю до обнаружения в Храме, но и то, каким громким эхом она отозвалась в дальнейших писаниях.

в) Наконец, Второзаконие представляет собой одну из четырех традиций, которые составляют единое целое, называемое Пятикнижием Моисея. Формальное отличие Второзакония (обозначается D) от других традиций (J, E и P) в том, что его границы совпадают с границами 5-й книги Моисея.

Краткая история книги. Книга написана как речь Моисея перед входом в землю Обетованную после 40 лет странствования по пустыне. Это выглядит как повторение закона, уже данного 40 лет назад у подножия Синая. Отсюда название «Второзаконие»: не в смысле «Второй закон», — Закон-то один, — а в смысле повторения Закона. Внешняя, жанровая особенность книги (так, что это предсмертная речь Моисея) придает ей возвышенное звучание духовного завещания пророка-боговидца. Книге поэтому свойствен эффектный ораторский стиль. Моисей не просто учит, он требует беспрекословного повиновения заповедям:

«Я умру в сей земле, не перейдя за Иордан, а вы перейдете и овладеете тою доброю землею. Берегитесь, чтобы не забыть вам завета Господа, Бога вашего...» (Втор. 4, 22—23; ср. 5, 1)

Весь стиль книги — ораторский, подобный речам пороков.

Эта версия закона Моисея, которую представляет собой Второзаконие и которая во многом действительно повторяет законодательство Исх — Числ., вероятнее всего, была составлена в смутную эпоху раскола в Северном царстве для возвращения к Союзу-Завету.

Действительно, Израиль эпохи царства отличался от Израиля эпохи странствия по пустыне и утверждения в Ханаане (эпохи судей). Духовные вожди (пророки, священники) Израиля ощутили резко возросшую опасность ханаанских культов, усиливалось расслоение общества на бедных и богатых. Институт монархии должен был получить оценку с точки зрения закона. Иначе говоря, потребовалось «второе издание» Закона.

Затем, после падения Самарии, северяне, верные религии Завета, как мы уже отмечали, переселяются в Иерусалим, захватив с собой свою Священную письменность, в том числе и эти законы. При царствовавшем тогда Езекии это имело значение, но затем надолго было предано забвению при Манассии. И вот в 622 году при благочестивом Иосии Второзаконие вновь увидело свет.

Связь с пророками. Все это осмысливается в Книге Второзакония. Священные писатели, предпринявшие этот труд, вдохновлялись речами великих пророков Севера — Илии, Амоса и, может быть, в наибольшей степени Осии. Поэтому Закон, о котором идет речь, — это не что-то вроде юридического договора, контракта, а союз любви, как об этом говорил Осия, союз между любимыми существами.

Второзаконие иногда сравнивает Бога с человеком, который «носит сына своего» (Втор. 1, 31) и «учит сына своего» (8, 5).

§ 48. Характерные черты и главные идеи Второзакония

Господь — единый и единственный Бог Израиля. Пожалуй, главный второзаконнический тезис — утверждение монотеизма и верности Богу:

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор. 6, 4).

Господь избрал народ. Избрание Израиля было даром благодати (ни за что), как и дар Земли «с большими и хорошими горо-

дами, которых ты не строил» (6, 10). Избрание и дар объясняется лишь любовью ЯНВН, любовью страстной, ревнивой (6, 15):

«Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас, — ибо вы малочисленнее всех народов, — но потому, что любит вас Господь, и для того, чтобы сохранить клятву, которою Он клялся отцам вашим, вывел вас Господь рукою крепкою [и мышцею высокою] и освободил тебя из дома рабства, из руки фараона, царя Египетского» (7, 7—8).

«Не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наследовать землю их, но за нечестие [и беззакония] народов сих Господь, Бог твой, изгоняет их от лица твоего, и дабы исполнить слово, которым клялся Господь отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову» (9, 5).

В ответ народ должен любить Бога.

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею и всеми силами твоими.» (Втор. 6, 4).

Эти слова станут своего рода исповеданием веры вплоть до Иисуса Христа (ср. Мк. 12, 29; Мф. 22, 37). В этом — смысл Второзакония.

Выражение «Слушай, Израиль» (евр. *shema Israel*) в высшей степени характерно (кстати, отметим, что Мк. 12, 29 — более точная и более близкая к духу Второзакония цитата, чем Мф. 22, 37). «Слушай» имеет два значения: «слушай» и «повинуйся».

Много раз повторяется: «Господь есть Бог твой», «Слушай, Израиль», «Повинуйтесь закону и заповедям».

Слово. Единственная форма, в которой с Богом общается Израиль — Слово (а не видимое изображение, идол, подобно Ваалу). Поэтому «слушай», а не «смотри».

«... глас слов [Его] вы слышали, но образа не видели, а только глас» (Втор. 4, 12).

«Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо [гада,] ползающего по

земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли; и дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды [и] все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам под всем небом» (Втор. 4, 15—19).

Таким образом, Ветхий Завет все более однозначно говорит о невозможности изобразить Бога. Учитывая Новозаветный итог, можно сказать, что Бог самым беспощадным образом расчищает поле для того, чтобы затем на этом чистом поле Самому создать Свой видимый образ — человеческий, через Боговоплощение.

Народ Божий — собрание братьев. Второзаконие — это и вклад в богословие народа Божия.

«ИЖНВ твой Бог» или «ваш Бог», — все время говорится сыновьям Израиля (4, 24 и др.). Этот народ был «избран» (7, 6) специальным действием самого Бога. Он составляет единство, называемое в LXX συναγωγή, собрание (5, 22), и все Израильтяне — «братья» (1, 16 и др.).

После возвещения Декалога (5, 6—21) утверждается:

«Слова сии изрек Господь ко всему собранию вашему на горе из среды огня, облака и мрака [и бури] громогласно, и более не говорил, и написал их на двух каменных скрижалях, и дал их мне» (5, 22).

Отношения внутри народа Божия. Не последнее место занимает в заповедях Второзакония требование справедливости, равенства и милости в отношениях между братьями. Особое значение имеет забота о бедных:

«Если же он будет человек бедный, то ты не ложись спать, имея [у себя] залог его: возврати ему залог при захождении солнца, чтоб он лег спать в одежде своей и благословил тебя, — и тебе поставится *сие* в праведность пред Господом Богом твоим» (24, 12—13).

«Не обижай наемника, бедного и нищего, из братьев твоих или из пришельцев твоих, которые в земле твоей, в жилищах твоих; в тот же день отдай плату его, чтобы солнце не зашло прежде того, ибо он беден, и ждет ее душа его; чтоб он не возопил на тебя к Господу, и не было на тебе греха» (24, 14—15).

«Не суди превратно пришельца, сироту [и вдову], и у вдовы не бери одежды в залог» (24, 17).

«Когда будешь жать на поле твоём, и забудешь снопы на поле, то не возвращайся взять его; пусть он остаётся пришельцу, [нищему.] сироте и вдове, чтобы Господь Бог твой благословил тебя во всех делах рук твоих. Когда будешь обивать маслину твою, то не пересматривай за собою ветвей: пусть остаётся пришельцу, сироте и вдове. [И помни, что ты был рабом в земле Египетской: посеми я и повелеваю тебе делать сие.] Когда будешь снимать плоды в винограднике твоём, не собирай остатков за собою: пусть остаётся пришельцу, сироте и вдове; и помни, что ты был рабом в земле Египетской: посеми я и повелеваю тебе делать сие» (24,19—22).

«ибо нищие всегда будут среди земли [твоей]; потому я и повелеваю тебе: отверзай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей» (15, 11).

О монархии. Даже о монархии говорится с точки зрения этого братства:

«Когда ты придёшь в землю, которую Господь, Бог твой, даёт тебе, и овладеешь ею, и поселишься на ней, и скажешь: «поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня», то поставь над собою царя, которого изберёт Господь, Бог твой; из среды братьев твоих поставь над собою царя; не можешь поставить над собою [царём] иноземца, который не брат тебе. Только чтоб он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения себе коней, ибо Господь сказал вам: «не возвращайтесь более путем сим»; и чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его, и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно. Но когда он сядет на престоле царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своём он и сыновья его посреди Израиля» (Втор. 17, 14—20).

Приведенный текст — конкретный пример того, как повествование книг Царств составлено сквозь призму второзаконнических идей. С ними явно шла вразрез история царей на севере, где цари сменяли друг друга чаще в результате убийств и дворцовых переворотов, в отличие от юга. Да и на Соломона в ст. 17, где упоминаются жены, дается не самый симпатичный намек.

Господь даровал землю — народ должен быть верен. Пророк Осия говорил о богатствах Обетованной земли, которые суть дары Господа, между тем как Израиль считал их дарами своих «любовников» и приносил их им же — Ваалу и другим божествам.

Израиль, следовательно, не будет владеть своей прекрасной страной, «где текут мед и молоко» (6, 3), если не будет соблюдать и исполнять заповеди.

«Ибо земля, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею, не такова, как земля Египетская, из которой вышли вы, где ты, посеяв семя твое, поливал [ее] при помощи ног твоих, как масличный сад; но земля, в которую вы переходите, чтоб овладеть ею, есть земля с горами и долинами, и от дождя небесного напояется водою, — земля, о которой Господь, Бог твой, печется: очи Господа, Бога твоего, непрестанно на ней, от начала года и до конца года» (Втор. 11, 10—12).

Израиль описан как государство с царями, священниками, проороками и судами (17—18). У него есть свои религиозные обычаи и праздники. Но все это подчинено только лишь закону ЯНВН и Его Десяти Словам. Эти Десять Слов запрещают то, что отвратительно в глазах ЯНВН (12, 31). Следует, — как говорит об этом книга, обращаясь к Израилю, — «слушать только голос ЯНВН, Бога твоего» (13, 18) и «уничтожить зло посреди тебя» (13, 5).

Повседневная жизнь как экзамен.

«И помни весь путь, которым вел тебя Господь, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтобы смирить тебя, чтобы испытать тебя и узнать, что в сердце твоем, будешь ли хранить заповеди Его, или нет; Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек; одежда твоя не ветшала на тебе, и нога твоя не пухла, вот уже сорок лет. И знай в сердце твоем, что Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего» (Втор. 8, 2—5).

Закон Моисеев, евр. *Тора* — не «закон» в юридическом, внешнем смысле слова, а «указание пути», «инструкция», «научение» (см. выше тему о Декалоге). Этот путь — вся жизнь народа Божия в целом и каждого человека — члена народа Божия — в отдельности.

Заповеди закона — в сердце твоем. Заповеди, которые Господь предписал соблюдать и которые составляют Закон, уже не

рассматриваются как простой императив [повеление]. Если отношения Бога и Его народа описаны в терминах милости и любви, то и заповеди Божии рассматриваются как нечто совершенно сокровенное, сердечное, внутреннее для человека. Это не кодекс, который находится где-то в положенном месте или книга на полке, которую можно открыть на нужной странице (нужный параграф), чтобы узнать, как поступить в том или ином сомнительном случае. Это — веление сердца.

«Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе, чтобы можно было говорить: «кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» и не за морем она, чтобы можно было говорить: «кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?» но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его» (Втор. 30, 11—14).

Верность Завету — условие жизни. Через все Второзаконие проходит мысль о выборе между двумя возможностями. Выбор этот — смерть или жизнь, благословение или проклятие. Яснее выразиться нельзя. Это выбор, который должен совершить Израиль. В том, что именно сам Израиль должен совершить этот выбор, и заключается залог принятия завета сердцем.

«Вот, я предлагаю вам сегодня благословение и проклятие...» (11, 26)

«Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. [Если будешь слушать заповеди Господа Бога твоего,] которые заповедую тебе сегодня, любить Господа Бога твоего, ходить по [всем] путям Его и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его, то будешь жить и размножишься, и благословит тебя Господь Бог твой на земле, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею; если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь, и станешь поклоняться иным богам и будешь служить им, то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете и не пробудете долго на земле, [которую Господь Бог дает тебе,] для овладения которою ты переходишь Иордан. Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя и долготы дней твоих, чтобы пребывать тебе на земле, которую Господь

[Бог] с клятвою обещал отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову дать им» (Втор. 30, 15—20).

IV. РЕФОРМА ИОСИИ

Царь Иосия принял обретенную книгу Закона как программу религиозного возрождения народа. Израиль — единый народ, верный Своему Богу, во главе с царем — верным рабом Господним, истинным потомком Давида. Таким представлялось Иосии и тем, кто его поддерживал, будущее в результате очистительных преобразований и возврата к религии отцов.

Важнейшим нововведением, декларированной во Второзаконии, была абсолютная централизация культа в Иерусалимском Храме.

Единый Храм. Богослужение отныне обретает единый исключительный центр, где народ собирается воедино, как у Хорива (так называет гору Синай Второзаконие) и славит Бога. Это Иерусалимский храм.

Патриархи во Второзаконии упоминаются лишь как носители божественных обетований. Только Моисей доминирует во всем своем величии в истории Израиля. Закон, который был дан через него, был положен рядом с Ковчегом [Скинией] Завета (31, 26) в месте, которое среди всех выбрал ЯХВН, чтобы там «обитало его имя». Те святые места, которые некогда почитались в память о Патриархах, теперь отступают на задний план. Праздники теперь должны праздноваться только *в одном месте для всех колен*:

«К месту, какое избрет Господь, Бог ваш, из всех колен ваших, чтобы пребывать имени Его там, обращайтесь и туда приходите, и туда приносите всесожжения ваши... Берегись приносить всесожжения твои на всяком месте, которое ты увидишь; но на том только месте, которое избрет Господь [Бог твой] в одном из колен твоих, приноси всесожжения твои и делай все, что заповедал тебе [сегодня]» (Втор. 12, 5. 13—14).

Три раза в году (16, 16) все должны стекаться в Иерусалим на праздник как паломники: на Пасху и опресноков (16, 1—8), на праздник Седмиц (16, 9—12) и праздник Кушей (16, 13—17).

Конечно, есть какие-то воспоминания о древнем святилище, объединявшем племена, но на самом деле Ковчег теперь находится

в Иерусалиме. После того, как было разрушено Северное царство, верные Израильтяне признают по-настоящему действительным лишь святилище династии Давида, и они будут приходить сюда даже после того, как город будет взят Навуходоносором (Иер 41, 5).

Эта централизация обнимала не только Иуду, но и Север, на который Иосия без особого труда распространил свое влияние (напомним, Ассирия находится в упадке). Были осквернены и упразднены все святилища, кроме Храма, как в Иерусалиме, так и вне его (4 Цар. 23, 4—14). Был освящен Храм, и впервые после долгого перерыва была отпразднована Пасха.

В 612 г. пала Ниневия, и начался стремительный закат Ассирии, что рассматривалось как подтверждение правильности выбранного Иосией курса.

Шок 609 г. Все резко поменялось, когда в 609 г. Иосия погиб на поле битвы самым бессмысленным образом. Он попытался воспрепятствовать продвижению фараона через Палестину (фараон двигался то ли для окончательного разгрома Ассирии, то ли для сражения с Вавилоном — во всяком случае Иосия разгадал имперские намерения фараона в отношении Палестины, и преградил ему путь у Мегиддо. Но в самом начале битвы Иосия был смертельно ранен и на пути в Иерусалим умер.

Можно себе представить шок, который был вызван этой гибелью, когда народ вынужден был еще раз убедиться в превосходстве иноземцев. Тем более, что она была не только тяжелой утратой, но и бессмысленной жертвой. В 605 г. в решающей битве при Кархемисе на берегу Евфрата египтяне все равно были наголову разбиты входящим в силу Навуходоносором, так что фараон Нехо без всякого сопротивления возвратился в Египет и больше не выходил из своей берлоги (4 Цар. 24, 7).

Некоторое время спустя после битвы при Кархемисе (о ней не говорится в Библии) Вавилон завоевал Иерусалим и всю Иудею. Иоаким, наследовавший власть после Иосии, вассал Египта, вынужден был признать своего нового владыку и направить дорожную дань в Вавилон.

Духовное значение этой катастрофы было гораздо большим: мужчины и женщины терзались в поисках ответа на мучительные вопросы. Как мог Господь все это допустить? Если идеальная реформа Иосии была правильной, неужели Бог не мог до-

пустить процветания царя и народа? Вместо этот царь был убит, а народ поработен иноземцами. Как это могло случиться? Как может торжествовать грешный Вавилон, который в своем зле немногим уступает Ассирии, тогда как праведная Иудея втоптана в грязь?

С проблемой видимого торжества зла в мире, которым управляет добрый и праведный Бог, верующее человечество столкнулось еще на заре истории. В VI в. Иудея вновь должна была почувствовать всю ее остроту, так что этому специально посвящена книга пророка Аввакума.

Попутно отметим, что другое, еще более сильное испытание подобного рода — Вавилонский плен — возможно, стало фоном или поводом для написания еще одной книги схожей тематики — книги Иова.

§ 49. Пророк Аввакум

Предвестие Иова. Итак, проблема торжествующего зла в мире, управляемом Богом, — в богословском фокусе книги пророка Аввакума. Конечно, с вопросом теодицеи прежде всего связана книга Иова. Но этот вопрос затрагивается также и в других частях Библии (ср., например, отголосок в Ин. 9, 1—3). В конце концов, мы можем вспомнить вопль Иисуса на кресте (Мф. 27, 46; Пс. 21, 1). Долгая история этого вопроса показывает, что ответ на него далеко не прост. Аввакум лишь бросает некоторый свет на его темные стороны. Ответ лишь частичен... Для христиан ответ на вопрос о теодицее дан на кресте Христовом: Отец отдает Сына Своего, чтобы Он был уязвлен злом этого мира, но воскрешает Его, исполняя Свое обетование, что грех и смерть будут в конечном счете сокрушены силой любви Божией.

«Доколе, Господи, я буду звать, и Ты не слышишь?» Характерным свойством этой проблемы является то, что ее хочется быстро разрешить — она вызывает постоянную боль, она жжет. Сама форма речи Аввакума, ее внутреннее напряжение подчеркивают суть неразрешимой проблемы: Аввакум настойчиво вопрошает Бога и требует немедленного ответа.

«Доколе, Господи, я буду звать, и Ты не слышишь, буду вопиять к Тебе о насилии, и Ты не спасаешь?» (Авв. 1, 2)

Так в пророческой речи Аввакума по сравнению с пророками VIII в. появляются новые характерные черты. Прежде всего, это касается отношений пророка с Богом. Роли поменялись: инициатива принадлежит пророку, так как именно он беспокоится, спрашивает и ждет ответа от Бога:

«На стражу мою стал я и, стоя на башне, наблюдал, чтобы узнать, что скажет Он во мне, и что мне отвечать по жалобе моей?» (Авв. 2, 1)

Об этом мы вспомним в связи с проповедью другого великого современника Аввакума — пророка Иеремии, у которого этот внутренний диалог, зачастую спор, занимает центральное место в его пророческих переживаниях.

«**Жди!**» Ответ же сокрыт в тайне путей Божиих. Знаменательно, что Аввакум находится в терпеливом ожидании ответа Божия на свой вопрос. Да и в ответе содержится указание на необходимость духовного ожидания:

«И хотя бы и замедлило, жди его, ибо непременно сбудется, не отменится» (2, 3).

Многие верующие люди чувствуют, что смысл, стоящий за неприятными событиями в мире, который подвластен Богу, им ясен не полностью. И даже те, кто как-то знаком с этой дилеммой, признают, что это знакомство есть результат многих лет размышлений и жизни в вере.

Бог управляет (контролирует) событиями в этом мире. Тезис о том, что Бог управляет историей, — не оригинален, так как с ним мы встречаемся и в других пророческих писаниях. Но он имеет особое значение именно в контексте тех вопросов, которые поднимает Аввакум.

Первый ответ Господа (1, 5—11) провозглашает этот принцип, и об этом же говорится в заключительном псалме. Внешне может казаться, что события случайны и не имеют значения, более того, что историей управляет злая сила. Но на самом деле Бог остается Господином истории и в силах заставить даже злых людей и злые события служить целям любви.

«Я сделаю во дни ваши такое дело, которому вы не поверили бы, если бы вам рассказывали» (1, 5).

Деятельность Бога нелогична, даже иногда безумна, но это деятельность *Бога*...

Пока через Аввакума Бог говорит только об этой нелогичности и «безумности» Своей деятельности. Но Новый Завет нам помогает увидеть, что это не просто нелогичность, непредсказуемость сами по себе, ни на что не направленные, кроме демонстрации всемогущества. Эта нелогичность и является в конечном итоге спасением, она спасительна. Абсолютно нелогичным и абсолютно спасительным событием явится Боговоплощение и в особенности Крест Христов:

«Слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия... Немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1, 18. 25).

Таким образом, через Аввакума Бог тоже расчищает Себе поле для Своего пришествия и воплощения.

Православный литургический комментарий. В православном богослужении тонко подмечен этот момент ожидания в служении Аввакума как единственно возможного жизненного ответа на самые жгучие проблемы. И опять-таки ответов является Воскресение Христово. 4-я песнь Пасхального канона начинается так:

«На божественной стражи богоглаголивый Аввакум да станет с нами и покажет светоносна ангела...»

Аввакум ждал ответа — и он дождался: Богочеловек воскрес и смерть упразднена.

«Праведный своею верою жив будет». Содержанием ожидания, о котором только что сказано, является не нетерпеливое требование ответа, не надменное нервное волнение, а спокойствие и терпение веры. Вот как сформулирован этот принцип в книге:

«Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет» (Авв. 2, 4).

В первой части осуждается ложная гордость, самопревозношение. Они особенно несостоятельны перед лицом страданий и зла, которым нет объяснения. Вторая часть положительна. *Tsadiq* (праведный) и *'emunah* (вера) — два важных слова. *'emunah* означает веру, но не в концептуальном смысле («Я верю, что Бог существует»), а в смысле абсолютного доверия и зависимости. Человек

доверяет Богу, цели Которого — благи, и это помогает ему перенести зло.

Авв. 2, 4 и Рим. 1, 17. Авв. 2, 4 сыграло очень интересную роль в истории христианства, роль, благодаря которой этот текст стал одним из самых важных в пророческой литературе Ветхого Завета. Апостол Павел, обращаясь к римским христианам, цитирует Авв. 2, 4, приводя этот текст как иллюстрацию к своим рассуждениям о главенстве веры в жизни христиан.

«Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что *она* есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, *потом* и Еллину. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (Рим. 1, 16—17).

У Аввакума и у Павла по-разному стоят акценты. У Павла праведность достигается *посредством* веры, тогда как у Аввакума вера есть естественное проявление праведности. Так взаимодополняют друг друга Ветхий и Новый Завет.

«Господь Бог — сила моя». В конечном итоге вопросы снимает Само Присутствие Бога, которое *реальнее* всего, оно — реальность по преимуществу.

«А Господь — во святом храме Своем: да молчит вся земля пред лицом Его!» (Авв. 2, 20)

На этой ноте заканчивается книга пророка Аввакума.

«Но и тогда я буду радоваться о Господе и веселиться о Боге спасения моего. Господь Бог — сила моя: Он сделает ноги мои как у оленя и на высоты мои возведет меня!» (3, 18—19)

Ср. Пс. 12:

Доколе, Господи, будешь забывать меня вконец, доколе будешь скрывать лице Твое от меня?.. Я же уповаю на милость Твою; сердце мое возрадуется о спасении Твоем...» (стт. 2. 6)

V. ПРОРОК ИЕРЕМИЯ

Примерно в это же время начинается служение одного из величайших пророков Ветхого Завета — Иеремии. С его именем неразрывно связана память о падении и гибели Иерусалима и

Иудеи, так что последние годы Иудейского царства и время его гибели называют просто временем Иеремии. Прежде чем начать рассказ о нем, можно сразу указать на то, в чем заключается величие и значение этого пророка Древнего Израиля.

Величие Иеремии. Во-первых, служение Иеремии заняло необычайно долгое время, продолжаясь в течение четырех наиболее бурных и решающих десятилетий в истории иерусалимской общины. Иеремия не только предсказывал разрушение города, как другие пророки (например, Михей), но ему довелось и увидеть эти ужасные события, так что он мог пророчески комментировать события Божьего суда по мере того, как они происходили.

Во-вторых, личность пророка так ярко выражена в его книге, как ни одна другая пророческая личность. Перед нами человек глубоких эмоций, который страдал вместе со своим народом и который, хотя и протестовал против своего пророческого призвания, тем не менее выполнял свою миссию с болезненной, даже какой-то дотошной преданностью. Страдания Иеремии гораздо более реальны для современного читателя, чем страдания любого другого персонажа Ветхого Завета, и в этом заключается предчувствие или прообразовательность страданий Христа.

Наконец, в-третьих, пророчества и даже сама жизнь Иеремии вплоть до отдельных биографических деталей содержат так много новозаветных прообразов, что в этом отношении с Книгой пророка Иеремии могут сравниться немногие из ветхозаветных писаний. Причем зачастую такими прообразами служения Христа являются не пророчества в привычном для нас смысле (как, например, Исайя говорил *об* Эммануиле), а жалобы Иеремии на свою судьбу и описание его собственных душевных мук и переживаний. Подобные тексты оказываются в Православной Церкви востребованы в дни Страстной седмица как паремии, пророчески указывающие на страдания Христа.

Историческая ситуация. Иеремия был призван к пророческому служению в 627—626, и характерно, что это призвание тесно связано с тогдашними событиями на политической сцене — с севера на Палестину надвигалась гроза:

«Я сказал: вижу поддуваемый ветром кипящий котел, и лицо его со стороны севера. И сказал мне Господь: от севера откроется бедствие на всех обитателей сей земли» (Иер. 1, 13—14).

Эта вражеская угроза с северо-востока была одним из решающих факторов, отразившихся в пророчествах Иеремии с самой его юности до последних дней, когда он замолчал.

Религиозные корни. Другой не менее важный фактор относится не к политике, а к религиозной традиции. Иеремия происходил из священнической семьи, жившей в Анафофе. Его ближайшие родственники были землевладельцами (Иер. 32, 6 слл.). Хотя деревня находилась в нескольких километрах от Иерусалима, она принадлежала колену Вениамина, где дорожили преданиями об Исходе и Синайском Завете, — в отличие от того же столичного колена Иуды, где мыслили другими категориями (ср. например, проповедь Исаяи). Так, предания, связанные с Иерусалимом, с Сионом, с царем, определяющие для Исаяи, почти совсем не отражены у Иеремии. Напротив, даже в пророчествах о спасении Иеремия упоминает предания об Исходе, Завете, Заовоевании Земли.

Но главное, Иеремия — в высшей степени самобытный пророк, и можно, сказать что он, быть может, далее всех других выходит за пределы классических форм пророчества, эталоном которых является пророческая традиция VIII в.

§ 50. Призвание Иеремии. Слово пророка — слово Господне

В книге пророка Иеремии мы часто встречаем выражения «слово Господне», «Господь сказал мне» и т.п. Уже в первой главе читаем:

«А я сказал: о, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще млад. Но Господь сказал мне: не говори: «я млад»; ибо ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь, и все, что повелю тебе, скажешь... вот, Я вложил слова Мои в уста твои... скажи им все, что Я повелю тебе» (1, 6. 7. 9. 17)

Иеремия любит подчеркивать сам факт, что Бог к нему обращается, поручает ему слово, миссию. И он принимает эту миссию. Она становится его жизнью, но при этом, как мы увидим, жизнью мучительной, страдальческой.

Призвание Иеремии определено бесповоротно, еще от утробы матери его:

«Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (1, 5).

Иеремия был очень одинок и в жизни. «Я остаюсь во вне» — это те слова, которые он употребляет, чтобы охарактеризовать свои отношения с обществом (15, 17). Он не понят и преследуем, он не любим теми, которые должны были бы его окружать и подкреплять, членами своей семьи (12, 6; 20, 10). Он не с ними ни когда они торжествуют с новобрачными, ни когда они оплакивают мертвого (16, 5—9). Он никогда не узнает утешений брачной жизни и никогда не будет отцом (16, 1—4). Его сажают в тюрьму, с ним обращаются грубо, его против воли увозят в Египет, он окончит свои дни вдалеке от своей земли, никто не будет знать о месте его погребения.

Но все это не было следствием его характера или какой-то природной предрасположенности. Это было навязано внешней силой, которая грубо обращалась с ним, осаждала его, наполняла его, терзала его, требовала полного подчинения своей воле, нуждалась в его одиночестве как в средстве воздействия на народ Иуды. Такой беспощадной силой было Слово Господне. Никто из пророков не говорит об этом Слове и его воздействии с такой болезненной точностью, как Иеремия. «Слово Господа обратилось ко мне» — это у него обычный оборот, которым он начинает свою речь и дает ей качественную характеристику.

«Обретены слова Твои, и я съел их» (15, 16).

Хотя слова эти и радуют, часто их эффект опустошающ:

«Сердце мое во мне раздирается, все кости мои сотрясаются; я — как пьяный, как человек, которого одолело вино, ради Господа и ради святых слов Его» (23, 9).

Это — испытующее Слово, которое подобно огню, молоту, превращающему камень (скалу) в пыль (20, 9; 23, 29)...

§ 51. Жалобы пророка — жалобы Бога

Иеремия вещает так, что даже исчезает четкое различие между словами Бога и словами самого пророка, очень свободно произносящего слова Бога, как бы от себя. Иеремия жалуется на чер-

ствость, греховность и глухоту народа, но в конечном итоге оказывается, что эти жалобы выражают скорбь Самого Господа о таком Своем народе. Бог жалуется на Свой народ. Разве мы встретим такое у Исаяи или у Амоса? С этим тесно связано и настроение, свойственное многим речам Иеремии — жалобно-плачевное. Именно поэтому пророчества Иеремии, как ни у кого другого, носят глубоко личный характер. Таким образом, классическое пророчество у Иеремии входит в совершенно новую фазу.

Господь судится с Израилем, как с неверной женой. Темы пророчеств Иеремии в ранние годы его служения (626—621) (Иер. 1—6) можно обобщить так: беда с севера надвигается на Израиль, который отошел от поклонения Богу и предался поклонению Ваалу. Однако мысли Иеремии обращены внутрь — к своему сердцу и к сердцу неверного народа.

Молодой Иеремия, как бы продолжая речь пророка Осии, говорит о том, что Господь помнит время первой любви Израиля. Вероятно, Иеремия общался с учениками Осии.

«Иди и возгласи в уши *дщери* Иерусалима: так говорит Господь: Я вспоминаю о дружестве юности твоей, о любви твоей, когда ты была невестою, когда последовала за Мною в пустыню, в землю незасеянную» (Иер. 2, 2; ср. Ос. 2, 15; 9, 10; 11, 1—2).

Бог как будто судится с Израилем — Своей супругой — на процессе. Израиль оставил Господа. Но где было видано, чтобы люди меняли своих богов:

«Переменял ли какой народ богов *своих*, хотя они и не боги? а Мой народ променял славу свою на то, что не помогает» (Иер. 2, 11—12).

Этот кульминационный аргумент, обличающий Израиль в отступничестве, исходит из здравого смысла. Также аргумент закона: жена, ушедшая от мужа, не имеет права к нему вернуться (Втор. 24, 1—4):

«Говорят: «если муж отпустит жену свою, и она отойдет от него и сделается женою другого мужа, то может ли она возвратиться к нему? Не осквернилась ли бы этим страна та?» А ты со многими любовниками блудодействовала, — и однако же возвратись ко Мне, говорит Господь» (Иер. 3, 1).

В речах Иеремии в этот первый период мы почти не встретим политических предсказаний и угроз, разве что в самом начале книги (Иер. 1, 13—14; ср. 4, 5—8; 5, 15—17; 6, 1—5).

Боль пророка — зеркало всеобщей катастрофы (Иер. 4, 5—6, 26).

«Утроба моя! утроба моя! скорблю
во глубине сердца моего,
волнуется во мне сердце мое,
не могу молчать; ибо ты слышишь, душа моя, звук трубы,
тревогу брани»

(Иер. 4, 19).

Этим криком Иеремия как будто прерывает описание грядущей войны, но на самом деле жалоба не является прелюдией к чему-то «более содержательному». Нет — она сама является главным содержанием речи пророка. Внешние бедствия показаны сквозь внутренние страдания пророка:

«Смотрю на землю, и вот, она разорена и пуста, —
на небеса, и нет на них света.
Смотрю на горы, и вот, они дрожат,
и все холмы колеблются.
Смотрю, и вот, нет человека,
и все птицы небесные разлетелись.
Смотрю, и вот, Кармил — пустыня,
и все города его разрушены
от лица Господа, от ярости гнева Его»

(Иер. 4, 23—26).

Насколько более объективными и беспристрастными были возвещения более ранних пророков, даже когда они говорили не менее эмоционально! У Иеремии мы явно чувствуем солидарность с народом (даже с землей) находящимся в опасности, такую солидарность, которой мы больше нигде не встретим.

Хотя Иеремия был призван Богом, «чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать» (Иер. 1, 10), сердцем он страдал вместе со своим народом. Этот мучительный парадокс проходит через всю его жизнь.

В этот ранний период Иеремия совсем не говорит о каком-либо конце отношений Бога с Иерусалимом и Иудой. Задача Иере-

мии — предупредить (Иер. 6, 8). Здесь, в этой части книги, много «увещаний».

История, пропущенная через сердце (Иер. 8, 18—9, 1). В этих пророчествах Иеремия смотрит в будущее и наблюдает за движениями на горизонте всемирной истории. Так же, как и его предшественники, он говорит о Боге как о прямом участнике событий. Но в то время, как у Амоса или Исаяи сущность пророчества можно узнать из описания событий будущего, у Иеремии все не так. Наряду с пророчествами мы встречаем много пассажей, относящихся исключительно к настоящему и в особенности к самому пророку, а также к тому, что он наблюдает прямо перед собой своими собственными глазами.

«Когда утешусь я в горести моей!
сердце мое изныло во мне.
Вот, слышу вопль дщери народа Моего
из дальней страны:
разве нет Господа на Сионе?
разве нет Царя его на нем? —
Зачем они подвигли Меня на гнев своими идолами,
чужеземными, ничтожными?
Прошла жатва, кончилось лето,
а мы не спасены.
О сокрушении дщери народа моего я сокрушаюсь,
хожу мрачен, ужас объял меня.
Разве нет бальзама в Галааде?
разве нет там врача?
Отчего же нет исцеления
дщери народа моего?
О, кто даст голове моей воду
и глазам моим — источник слез!
я плакал бы день и ночь
о поражениях дщери народа моего»

(Иер. 8, 18—9, 1).

Приведенный отрывок очень показателен, особенно в орфографии Синодального перевода. Если мы обратим внимание на написание заглавных и прописных букв местоимения *Я/я*, *Меня/меня* и т. д., то мы увидим, что выбор в том или ином случае достаточно условен. Заглавная буква всегда имеет в виду Бога. Для древнего текста такой проблемы нет. А вот современному пе-

реводчику приходится выбирать и думать, кого же имел в виду пророк — себя или Бога, когда говорит, без всякого перехода:

«Когда утешусь я в горести моей!

сердце мое изныло во мне.

Вот, слышу вопль дочери народа Моего...» и т. д.

Именно внутри сердца Иеремии происходят все важные события. Здесь ощущаются бедствия, обрушившиеся на землю.

Пророк ждет избавления. Затем ему становится ясно, что все потеряно; наконец, он выражает желание выплакать свои глаза в горе. Вот «событие», о котором нам поведано!.. Все это сближает пророчества Иеремии с лирической поэзией.

Реформа Иосии и Иеремиа. Интересным является вопрос, как Иеремиа отнесся к реформе Иосии — ведь он должен был быть ее современником и свидетелем. Однако на этот вопрос ответить однозначно сложно. Просто потому, что в годы после реформы Иосии (621) Иеремиа, вероятно, молчал (до самой смерти Иосии в 609).

Тем не менее вопрос от этого не перестает быть правомерным и интересным. Существует два кардинально противоположных объяснения.

Это могло быть одобрительное молчание: возможно, Иеремиа верил, что реформа служит нравственному возрождению народа... Может быть, поэтому его враждебно встретили дома, куда он приехал из Иерусалима...

Но это могло быть, напротив, молчаливой оппозицией, если Иеремиа рассматривал храмовую реформу как чисто культовую, косметическую, поверхностную, не затрагивающую нравственный облик. В пользу такой возможности говорит множество текстов, где осуждается ложная религиозность народа и его священников (ср. Иер. 2, 8; 8, 8—13). Это молчание похоже на уход Исаяи от общественной жизни в период Сиро-Ефремской войны при Ахазе (Ис. 8, 16—22). Некоторые исследователи предполагают, что Иеремиа активно противодействовал реформам Иосии, но этому нет прямых подтверждений в тексте.

Слово во вратах дома Господня. К этому времени (периоду раннего правления Иоакима — ок. 605) относится знаменитая «храмовая проповедь» Иеремии, или «слово во вратах Дома Гос-

подня», которая записана в гл. 7 (в некоторых деталях) и в гл. 26 (конспективно, с описанием реакции окружающих).

Одним из направлений реформы Иосии, как мы уже отметили была централизация религиозного культа в Иерусалимском Храме — там, где народ встречает Бога для поклонения. Однако в народе это привело к удивительным искажениям, близким по духу к магизму и идолопоклонству. Это была ложная вера в то, что Иерусалиму не угрожает никакое зло. Выражение «Храм Господень» (7, 4) рассматривалось уже как синоним «права убежища».

«Вот, вы надеетесь на обманчивые слова, которые не принесут вам пользы. Как! вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите во след иных богов, которых вы не знаете, и потом приходите и становитесь пред лицом Моим в доме сем, над которым наречено имя Мое, и говорите: «мы спасены», чтобы впредь делать все эти мерзости» (7, 8—10).

Храм почитался чем-то вроде магического гаранта спасения. Пришедший в него и соблюдающий культовые нормы автоматически спасен. По словам Иеремии, Храм, очищенный Иосией от языческих мерзостей, превратился в вертеп разбойников (7, 11). Как это созвучно гневу Иисуса Христа, пришедшего в Храм шесть столетий спустя и вспомнившего те же самые слова! Наверное, это обличение актуально всегда.

В гневной храмовой речи Иеремия «договаривается» до того, что «покушается» на саму святыню и говорит о полном отвержении Иерусалима (Иер. 7, 29; 8, 3). Он приводит пример жертвенника в Силоме, который был разрушен (древнее святилище, где некоторое время находился ковчег, разрушенное филистимлянами, видимо, около 1050 г. во время битвы при Афеке; ср. 1 Цар. 4; Пс. 77, 60).

Реакция на такое «кощунство» в отношении к святыне была мгновенной и резко отрицательной:

«И когда Иеремия сказал все, что Господь повелел ему сказать всему народу, тогда схватили его священники и пророки и весь народ, и сказали: «ты должен умереть; зачем ты пророчествуешь именем Господа и говоришь: дом сей будет как Силом, и город сей опустеет, *останется* без жителей?» И собрался весь народ против Иеремии в доме Господнем» (26, 8—9).

Ситуация была угрожающей. В свое время плачевная судьба постигла пророка Урию (Иер. 26, 20—23), обвинявшего дворцовую знать. О нем, правда, кроме этого упоминания, мы больше ничего не знаем. Иеремию спас другой прецедент: Михей, пророчествовавший примерно о том же (о разрушении Иерусалима), не был наказан (Иер. 26, 7—19).

Вспомнить здесь нужно и о том, что и Иисус Христос аналогичными словами и действиями в Храме подписал себе смертный приговор (Мк. 11, 17—18).

Иеремиа — один против всех. Годы царствования Иоакима, Иехонии и Седекии — последних царей Иуды — для Иеремии были самыми тяжкими годами его невыносимого пророческого служения. Он чувствовал себя отверженным людьми, а иногда даже и забытым Богом. Он ощущал себя в ситуации один против всех.

После смерти Иосии, которого, по свидетельству 2 Пар. 35, 25, Иеремиа оплакивал вместе со всем народом, на трон восшел Иоаким. К сожалению, он был полной противоположностью своему отцу во всех отношениях, и потому был совсем не по душе тем, кто в свое время поддерживал Иосию. Несмотря на вассальную зависимость от Египта, а затем Вавилона, Иоакиму удавалось находить ресурсы для удовлетворения собственных appetitov. Он перестроил дворец до огромных размеров, заставив работать горожан (Иер. 22, 13—17). С другой стороны, он совсем не заботился о чистоте богослужения, чем заслужил порицание Второзаконнического историка (4 Цар. 23, 37).

В конце концов, он попытался отложиться от Вавилона. Вавилон ответил не сразу. Иоаким успел умереть, когда Иерусалим был взят. Это случилось при Иехонии, который воцарился в 18 лет, в 597 г. Кара, которая постигла Иерусалим, была сравнительно мягкой, но на пределе возможного: город не был разрушен, но значительная партия населения была переселена в Вавилон, в том числе и сам Иехония. На трон Иуды был посажен Седекия — сын Иосии, а следовательно дядя Иехонии (поэтому, кстати, в Мф. 1 Седекии нет), последний иудейский царь.

Седекия правил десятилетие и был не очень верным подданным Вавилона. Он участвовал в антивавилонских заговорах, чем вызвал негативную реакцию Иеремии (Иер. 27, 1—11). В знак

этого Иеремию возложил ярмо себе на шею: так Господь — Творец всего — покорит все народы Вавилону (Иер. 27, 5—8). Неудивительно, что на Иеремию смотрели как на предателя народа и пораженца.

Наконец, Седекия решил открыто отложиться от Вавилона, чувствуя поддержку среди определенных слоев. На этот раз дело кончилось гораздо хуже, чем после восстания Иоакима. Навуходоносор обрушил на Иудею карательный ураган. Седекия был ослеплен, перед этим увидев казнь своих сыновей, и в кандалах уведен в плен. Иерусалим и Храм были разрушены. Большая часть населения была также переселена в Вавилон.

Навуходоносор не пожелал посадить на трон Давида нового царя. Был назначен губернатор Годолия, сын Ахикама, который служил еще при дворе Иоакима и однажды послужил освобождению Иеремию (26, 24). В скором времени Годолия был убит иудейскими фанатиками-патриотами, которые считали его политику проававилонской. Убийцы бежали в Египет, захватив Иеремию, которого также считали симпатизирующим Вавилону, в качестве заложника. Последние слова Иеремию, которые дошли до нас, были сказаны им в этом египетском плену.

§ 52. Молитвы (исповеди) Иеремию

Иеремию был «мужем скорбей» в силу своей пророческой миссии. Уже в призвании он с тревогой воспринимает свое служение:

«О, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод» (1, 6).

Слово Божие и пророческое служение причиняло ему страдание. Об этом он с большой болью говорит в ряде жалоб, вошедших в книгу. Эти отрывки составляют особый пласт его речей и являются поэтическими текстами глубоко личного содержания.

Это: Иер. 11, 18—12, 6; 15, 10—21; 17, 12—18; 18, 18—23; 20, 7—18.

Будучи жалобами, эти тексты имеют форму монологов, обращенных к Богу. Их общая черта состоит в том, что они обращены не к человеку, как в «стандартном» случае с пророчествами, а к Богу и являются результатом размышления пророка над самим

собой и своим служением. Поэтому их называют молитвами, или исповедями Иеремии.

Пример: Иер. 20, 7—18. Возьмем текст Иер. 20, 7—18 в качестве стержневого, комментируя каждый стих высказываниями из других мест.

20, 7: «Ты влек меня, Господи, — и я увлечен; Ты сильнее меня — и превозмог...»

Здесь говорится о призвании, но как необычно, живо и дерзновенно! Эти слова точно выражают внутреннюю драму этого призвания.

Слово, переведенное в Синодальном переводе как «увлечен», обозначает обольщение (обольстить, соблазнить) в случае с девушкой (Исх. 22, 16). Очень часто оно означает просто «обманывать» и используется, когда речь идет о лжепророках, которых ввел в заблуждение Господь (3 Цар. 22, 19—23; Иез. 14, 9 и т. д.).

Пророк не может сдерживать внутри себя Слово, которым он так «увлечен», захвачен. Он не может потивостоять Слову Божию.

Жалобы Бога по поводу развращенности народа он воспринимает как свои:

«Поэтому я преисполнен яростью Господнею, не могу держать ее в себе» (6, 11).

«Не сидел я в собрании смеющихся и не веселился: под тяготеющею на мне рукою Твоею я сидел одиноко, ибо Ты исполнил меня негодования» (15, 17).

Но вообще-то, пророк чувствует истинность и красоту Слова Божия:

«Обретены слова Твои, и я съел их; и было слово Твое мне в радость и в веселие сердца моего; ибо имя Твое наречено на мне, Господи, Боже Саваоф» (15, 16).

Однако «награда», которую получает пророк за свою весть — нескончаемые страдания, физические и духовные.

20, 7. 8: «... Ты сильнее меня — и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мною. Ибо лишь только начну говорить я, — кричу о насилии, вопию о разорении, потому что слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние».

Пророка никто не слушает:

«К кому мне говорить и кого увещевать, чтобы слушали?.. вот, слово Господне у них в посмеянии; оно неприятно им» (6, 10).

Пророк становится объектом насмешек, так как возвещаемое наказание медлит и пророк, возвещающий гибель, воспринимается как пораженец. Здесь мы встречаем самые циничные высказывания о Боге, о Его слове и о Его пророке:

«Они солгали на Господа и сказали: “нет Его, и беда не придет на нас, и мы не увидим ни меча, ни голода. И пророки станут ветром, и слова [Господня] нет в них; над ними самими пусть это будет”» (5, 12—13).

«Вот, они говорят мне: “где слово Господне? пусть оно придет!”» (17, 15)

Предпринимаются попытки опровергнуть Иеремию даже с помощью слова Божия, тех Священных преданий, которые уже стали священным достоянием Израиля:

«А они сказали: “придите, составим замысел против Иереми; ибо не исчез же закон у священника и совет у мудрого, и слово у пророка; придите, сразим его языком и не будем внимать словам его”» (18, 18).

Попутно отметим, что перечисляются три раздела Писания: Закон, Премудрость (Писания), Пророки.

Вообще, в книге пророка Иереми не раз затрагивается тема лжепророчества именно потому, что Иеремиа, как никто другой, переживает единение своего «Я» с Богом, Который посылает его вещать, как Своими устами (15, 19). Лжепророки вещают ложь:

«Я не посылал пророков сих, а они сами побежали; Я не говорил им, а они пророчествовали. Если бы они стояли в Моем совете, то объявили бы народу Моему слова Мои и отводили бы их от злого пути их и от злых дел их... Я слышал, что говорят пророки, Моим именем пророчествующие ложь. Они говорят: “мне снилось, мне снилось”...» (23, 21—22. 25 и сл.).

Иеремию всячески обижают и унижают:

«Когда Пасхор, сын Еммеров, священник, он же и надзиратель в доме Господнем, услышал, что Иеремиа пророчески произнес слова сии, то ударил Пасхор Иеремию пророка и посадил его в

колоду, которая была у верхних ворот Вениаминовых при доме Господнем» (20, 1—2).

Ему запрещено приходить в храм (36, 5). Его пытаются убить:

«Тогда священники и пророки так сказали князьям и всему народу: “смертный приговор этому человеку! потому что он пророчесствует против города сего, как вы слышали своими ушами”» (26, 11).

Заметим, что приведенные отдельные цитаты разбросаны по *всей* книге.

Даже родственники враждебно относятся к миссии пророка, как будто он говорит сам от себя (11, 21; 12, 6). Здесь очередная параллель с Иисусом Христом.

Православный литургический комментарий. Церковь не упустила случай использовать напрашивающуюся параллель с Христом, предписав Иер. 12 в качестве паремии на 1-м часе Великого Четверга — одного из самых трагических дней Страстной седмицы, посвященного воспоминанию о предательстве Иуды. Иисус Христос должен был чувствовать то же самое, что и Иеремия, покинутый всеми.

На Иисуса Христа нас выводит и другое выражение Иеремии, тоже в одной из исповедей:

«А я, как кроткий агнец, ведомый на заклание, и не знал, что они составляют замыслы против меня, *говоря*: “положим ядовитое дерево в пищу его и отторгнем его от земли живых, чтобы и имя его более не упоминалось”» (11, 19).

Дело доходит то того, что Иеремия решается противостоять Слову:

20, 9: «И подумал я: “не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его”; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог».

Пророк как будто примеривает свою к силе к силе Господа. Конечно, эти силы слишком неравны. Он признает, что пытался сбежать от этого невыносимого служения, но Слово, которым он был вдохновлен, было, как огонь в груди.

Иеремия не жаждет его возвещать. Господь заставляет его делать это:

«Я не спешил быть пастырем у Тебя и не желал бедственного дня, Ты это знаешь; что вышло из уст моих, открыто пред лицом Твоим» (17, 16).

Вспомним вновь:

«Под тяготеющей на мне рукою Твоею я сидел одиноко...» (15, 17)

20, 10: «Ибо я слышал толки многих: угрозы вокруг; “заявите, говорили они, и мы сделаем донос”. Все, жившие со мною в мире, сторожат за мною, не споткнусь ли я: “может быть, говорят, он попадетсЯ, и мы одолеем его и отмстим ему”».

В таких жалобах Иеремия спорил с Господом о своем служении всю свою жизнь. Господь поручал ему различные миссии; например, он должен был собирать виноград (Иер. 6, 9), т. е. незамеченные плоды добродетели. Но пророк в ответ говорил, что это было бесполезно. В другом случае Бог дал Иеремии задание пройти среди народа с испытанием, как в плавильном цехе, чтобы отделить шлак от чистого металла; и опять пророк отвечает, что это невозможно (Иер. 6, 27—30)... Нет и тени надежды, пророк не может благодарить Бога за какой-либо успех миссии. Насколько отлично это от вызывающего оптимизма Михея (ср. Мих. 3, 8)! Если читать такие отрывки в хронологическом порядке (насколько это возможно при том, что книга пророка Иеремии составлена почти без всякой хронологии, которую очень трудно восстановить), то создается впечатление, что мрак все время сгущается и все более поглощает душу пророка. Конечно, Израиль в своих молитвах, особенно жалобного содержания, никогда не скупился на сильные выражения. Но здесь Иеремия идет гораздо дальше традиционных форм плача.

Все же Иеремия утешал себя, что Господь не покинет его:

20, 11. 12: «Но со мною Господь, как сильный ратоборец; поэтому гонители мои споткнутся и не одолеют; сильно посрамятся, потому что поступали неразумно; посрамление будет вечное, никогда не забудется. Господи сил! Ты испытываешь праведного и видишь внутренность и сердце. Да увижу я мщенье Твое над ними, ибо Тебе вверил я дело мое».

Однако часто его посещают противоположные мысли:

«Неужели Ты будешь для меня как бы обманчивым источником, неверною водою?» (15, 18)

Иеремия просто просит об отмщении врагам:

«О, Господи! Ты знаешь *всё*; вспомни обо мне и посети меня, и отмсти за меня гонителям моим; не погуби меня по долготерпению Твоему; Ты знаешь, что ради Тебя несу я поругание» (15, 15).

Такие тексты, взывающие к отмщению, есть в каждой исповеди.

«Должно ли воздавать злом за добро? а они роют яму душе моей. Вспомни, что я стою пред лицом Твоим, чтобы говорить за них доброе, чтобы отвратить от них гнев Твой» (18, 20).

Здесь мы не можем не вспомнить его предшественника — Аввакума. Но если Аввакум говорит о несправедливости, имея в виду, скорее, общенародные недоумения, связанные, например, с гибелью Иосии, то вопль Иеремии касается чего-то другого, совершенно личного.

Перед тем, как решиться на самый отчаянный вопль, пророк, как будто хватаясь за последнюю соломинку, неожиданно изрекает хвалу своему Богу:

20, 13: «Пойте Господу, хвалите Господа, ибо Он спасает душу бедного от руки злодеев».

Наконец, несчастный срывается на страшное стенание, граничащее с богохульством:

20, 14—18: «Проклят день, в который я родился! день, в который родила меня мать моя, да не будет благословен! Проклят человек, который принес весть отцу моему и сказал: «у тебя родился сын», и тем очень обрадовал его. И да будет с тем человеком, что с городами, которые разрушил Господь и не пожалел; да слышит он утром вопль и в полдень рыдание за то, что он не убил меня в самой утробе — так, чтобы мать моя была мне гробом, и чрево ее оставалось вечно беременным. Для чего вышел я из утробы, чтобы видеть труды и скорби, и чтобы дни мои исчезали в бесславии?».

«Горе мне, мать моя, что ты родила меня человеком, который спорит и ссорится со всею землею! никому не давал я в рост, и мне никто не давал в рост, а все проклинают меня» (15, 10).

Эти последние строки остаются безответными — Бог, к Которому обращается пророк, не отвечает ему.

В другом месте Господь отвечает на подобную жалобу повторением обетования Своей защиты, но с условием:

«Если ты обратишься, то Я восставлю тебя, и будешь предстоять пред лицом Моим; и если извлечешь драгоценное из ничтожного, то будешь как Мои уста. Они сами будут обращаться к тебе, а не ты будешь обращаться к ним. И сделаю тебя для этого народа крепкою медною стеною; они будут ратовать против тебя, но не одолеют тебя, ибо Я с тобою, чтобы спасти и избавлять тебя, говорит Господь. И спасу тебя от руки злых и избавлю тебя от руки притеснителей» (15, 19—21).

Эти исповеди, или молитвы, имеют центральное значение для толкования книги Иеремии. Они являются письменными свидетельствами уникального и потрясающего диалога Бога с пророком. Порядок этих исповедей (который, впрочем, не просто восстановить) говорит о том, что это целая дорога в отчаяние. Каждый отрывок — отдельный опыт...

С одной стороны, эти мольбы и жалобы Иеремии находят глубокий отклик у каждого человека.

Но с другой стороны, это не обычный опыт отчаяния, свойственный каждому человеку. Это опыт, свойственный только Иеремии как пророку. За ним стоит призвание к особо близким отношениям с Богом.

Таким образом, Иеремия сочетал чуткую восприимчивость к той пророческой традиции, которая к его времени уже насчитывала века, а с другой стороны, он внес в нее много нового, личного и часто чувствовал себя абсолютно одиноким. Непонятно, как мог он вынести этот опыт покинутасти.

§ 53. Повествование Варуха (Иер. 37—45)

В книге Иеремии имеется и другой род повествования, также приоткрывающий что-то из пророческой драмы Иеремии. Это повествование об Иеремии в 3-м лице (37—45 гл.), написанное его верным учеником Варухом.

Можно предполагать, что Варух присоединился к Иеремии, когда последний, пытаясь укрыться от недовольства царя Иоакима и его двора, вернулся в Анафоф, на родину. Там Иеремия про-

диктовал послание, которое Варух должен был прочитать при дворе. Это было резюме проповеди Иеремии. Иоаким сжег свиток проповеди. Пришлось писать заново (Иер. 36, 1—32). Многие ученые полагают, что этот второй свиток и есть ядро книги пророка Иеремии.

Если исповеди — свидетельства внутренних страданий пророка, то Варух рассказывает о внешних обстоятельствах *via dolorosa* (скорбного пути) Иеремии.

Варух подробно рассказывает о страданиях Иеремии, и ясно, что он был их очевидцем. Описано все это с ужасающим реализмом, без всякого утешительного смягчения или упоминания о чуде. Рассказчику нечего сказать о божественной руке помощи. Ворон не приносит пророку пищи (как, например, в случае с Илией), ангел не заграждает пасть льву. Иеремия совершенно беззащитен перед своими врагами — ни его слово, ни его страдания не производят на них никакого впечатления. Особенно печально отсутствие хоть какой-то обнадеживающей нотки. Это довольно необычно, так как для древних писаний характерно стремление к восстановлению гармонии в конце. Путь Иеремии заканчивается в бедствии, причем совершенно без всякой драматичности. Было бы ошибкой утверждать, что история Иеремии написана для его прославления. Описание таких страданий не служит прославлению героя.

Напротив, с Иеремией иногда происходит такое, в чем мог сомневаться древний читатель (например, Иер. 38, 14—27, когда Седекия учит пророка после их тайного разговора, что Иеремия должен сказать вельможам, чтобы не умереть, — как это отлично от описания страданий героев в 2 Макк. 7)...

Здесь опять параллель с Иисусом, страдания Которого в Евангелиях описаны без всякого «героизма» и «чудотворности». Иисус — распятый Мессия, «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1, 25).

§ 54. Пророчества Иеремии о спасении

Водораздел 598 г. Вторая половина служения Иеремии содержит уже иные речи, так как в ранние свои годы он думал, что Израиль не прекратит своего существования. В царствование же

Седекии все переменялось. После шока 598 г., когда в плен были уведены Иехония и первая партия знати, Иеремия уже был уверен, что Вавилон рано или поздно одержит полную победу. Но он был одинок. Другие пророки (точнее, лжепророки) говорили обратное.

Письмо в Вавилон. Если в годы независимости Иудеи проповедь Иеремии о гибели была трудной и неудобоваримой для его современников, то еще более трудно было ему утешать переселенцев, оказавшихся на чужбине в Вавилоне. И тем не менее, Иеремия направил в Вавилон иудеям, переселенным в 598 г., удивительное письмо:

«Стройте дома и живите *в них*, и разводите сады и ешьте плоды их; берите жен и рождайте сыновей и дочерей; и сыновьям своим берите жен и дочерей своих отдавайте в замужество, чтобы они рождали сыновей и дочерей, и размножайтесь там, а не умаляйтесь; и заботьтесь о благосостоянии города, в который Я переселил вас, и молитесь за него Господу; ибо при благосостоянии его и вам будет мир» (Иер. 29, 5—7).

Особо отметим повеление молиться за Вавилон. Оно означает, что Вавилон больше не враг. Он принял народ Божий в свою утробу. Молитва о нем — молитва о народе Божиим.

«Ибо *только* Я знаю намерения, какие имею о вас, говорит Господь, намерения во благо, а не на зло, чтобы дать вам будущность и надежду» (Иер. 29, 11).

Старое и новое. Иеремия говорит о счастливом возвращении и восстановлении. В каком смысле? Все вернется к своей нормальной жизни: паломники будут приходить в Иерусалим (Иер. 31, 6); смех и веселье будут вновь слышны в деревнях (Иер. 30, 18 слл.; 33, 10 слл.). Однако может показаться, что будущее спасение, о котором говорит Иеремия, будет состоять в реставрации старых условий. На самом деле, совершенно обратное. Именно у Иеремии пропасть между старым и новым намного глубже, чем у пророков-предшественников, так как здесь речь идет о том, что Господь даст Своему народу «сердце, чтобы знать Его» (Иер. 24, 7). Если этого не учитывать, то невозможно правильно понять пророчества Иеремии о спасении и о Новом завете.

Пророчество о Новом завете (Иер. 31, 31—34). Свои слова о Новом завете Иеремия адресует переселенцам из бывшего Северного царства (Иер. 30, 1—3), но то спасительное событие, которое он имеет в виду, будет пережито всем Израилем, особенно переселенцами 721 и 598 гг. Самое важное, что возвышается на фоне предыдущих пророчеств, заключается в пророчестве о *Новом завете*. Кстати, это единственное место в Ветхом Завете, где употребляется выражение «Новый завет». Речь здесь идет совсем не о том, что Господь вспомнит Свой завет, который Он заключил с Израилем. Нет, старый завет нарушен, и с точки зрения Иеремии, Израиль находится вне завета. Это не попытка вновь утвердить Израиль на старом основании (как, например, во Второзаконии). Новый завет — совершенно новый, и в одном очень важном отношении он превосходит старый. Для нас сейчас не сразу видна эта разница, поэтому нужно подробнее остановиться на Иер. 31, 31 слл.

В чем новизна? Содержанием Синайского завета было откровение Закона, т. е. откровение об избрании Израиля и о том, что он должен воспринять и выполнять волю Господа — Закон. Закон стоит в центре и Нового завета, который Господь намерен заключить с Израилем. Ведь Закон — Слово Бога, и оно не может быть ложным и утратить действенность. Тем более, что Бог не изменял Завету. Иеремия не говорит ни о том, что Синайский завет будет аннулирован вовсе или частично (да и как может быть аннулировано откровение, данное Богом!), ни о том, что Новый завет будет заменой или расширением старого. Причина, по которой Господь заключит Новый завет не в том, что предписания старого стали неактуальными, а в том, что старый был нарушен, когда Израиль перестал соблюдать его. И здесь как раз и вступает в силу новизна: изменяется *сам путь*, по которому божественная воля сообщается (открывается) человеку. На Синае Господь говорил с вершины горы, при этом Израиль не мог воспринимать Его прямо и просил Моисея вместо себя принять откровение божественной воли (Исх. 20, 18 слл.). Затем Слово было записано на скрижалях — на камне — и стало текстом. Здесь же новое состоит в том, Господь вложит Свою волю непосредственно в сердце Израиля.

«Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» (Иер. 31, 33).

Возможно ли такое? Иеремия сам задавал себе подобный вопрос и, кажется, боялся признаться сам себе, что это невозможно. Где же выход?

Участие человека в спасении. Иеремия уделял большое внимание антропологической стороне спасительного дела Божия.

Дорога, концом которой было, как это видел Иеремия, было заключение Нового завета, предстояла очень долгая. Более того, изменение или преобразование человеческой природы, о котором говорится в пророчестве о Новом завете, возможно только в результате чуда, никак не меньше. Это понимал сам Иеремия. Удивительно пессимистичный контраст составляют его же (!) слова о том, насколько трудно, точнее, невозможно человеку измениться внутренне:

«Может ли Ефиоплянин переменить кожу свою и барс — пятна свои? так и вы можете ли делать доброе, привыкнув делать злое?» (Иер. 13, 23).

Что может быть пессимистичнее такого заявления? И где в Библии мы найдем более откровенное высказывание о неисправимости человеческой природы. Или:

«Не в воле человека путь его» (Иер. 10, 23).

Или:

«Посему, хотя бы ты умылся мылом и много употребил на себя щелоку, нечестие твое отмечено предо Мною, говорит Господь Бог» (2, 22).

И это говорил человек, с такой силой пророчествовавший о Новом завете и, может быть, ближе, чем кто-либо в Ветхом Завете, подошедший к тайне Христовой. Однако это говорит лишь об одном: что Иеремия действительно чувствовал всю пугающую невозможность этой тайны, о которой сказано:

«Человекам это невозможно, Богу же всё возможно» (Мф. 19, 26).

Ни один пророк до Иеремии так не мучился над вопросом о человеческой стороне божественного спасения. Иеремия все время размышлял над тем, что случится с человеком, если Бог примет его в новое общение с Собой. Как это возможно, если сердце человеческое протестует против этого. Ответ, который получил

Иеремия от Бога, в том, что Бог Сам изменит сердце человеческое.

Во всем этом пророк Иеремия вплотную приблизился к Евангельскому откровению и к христологической тайне. Ведь именно Евангелие — весть о том, что совершилось то самое невозможное, о чем мучительно думал Иеремия.

«Кто же может спастись?.. Человекам это невозможно, Богу же всё возможно» (Мф. 19, 25—26).

Невозможное стало возможно в Богочеловеке Христе. Все это пророчески предчувствовал Иеремия и это делает его воистину великим пророком.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ЭПОХА ВАВИЛОНСКОГО ПЛЕНА

Разрушение Иерусалима и переселение в Вавилон ввергли народ Израиля в ощущение полной катастрофы. Однако в этой ситуации духовная жизнь народа Божия, как это часто и бывает, не только не прекратилась, но, наоборот, в лице пророков стала искать для себя новые живые формы. И здесь стояла двоякая задача: во-первых, оценить, осмыслить происшедшую катастрофу, ее причины, проанализировав прошедшую историю в свете главных религиозных требований. А во-вторых, найти в себе силы надеяться, что Бог не забыл Свой народ и что возможна жизнь с Богом и в новых, казалось бы, невыносимых условиях духовной чужбины.

Первую задачу решали священные писатели, взявшиеся написать историю пребывания Израиля в Ханаане со времен его появления там и до падения Иерусалима, естественно, взяв за духовный ориентир Закон Божий. Так появился целый корпус ветхозаветных исторических повествований, в который входят книги Иисуса Навина, Судей и четыре книги Царств. История описана здесь в оценке священного писателя, взявшего в качестве богословской основы книгу Второзакония, на которую ориентировался в своих религиозных реформах Иосия.

Вторую задачу решали пророки плена, оказавшиеся там вместе со своим народом и делавшие, таким образом, великое дело утешения народа.

Но обо всем по порядку.

I. ВТОРОЗАКОННИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Итак, мы вновь обращаемся к Книге Второзакония, которая оставила глубокий след в истории других писаний Библии. Целый корпус книг: Иисуса Навина, Судей, четыре книги Царств, — называемый в иудейской традиции «Ранними пророками», в биб-

леистике именуется Второзаконнической историей или Девтеронимистом.

Историю, описанную в этих книгах, а главное, ее трагический финал — сначала падение Самарии, а затем и разрушение Иерусалима — потому и называют Второзаконнической, что она оценивается с точки зрения главных идей и богословских требований Второзакония. Главным предметом богословствования здесь являются причины, почему Израиль не смог в своей государственной истории (от первобытных форм до монархии) воплотить идею строительства Града Божия, а все дело кончилось, напротив, полным крахом: потерей государственности, разрушением Храма и потерей подаренной Богом земли — переселением в плен.

Богословские идеи Второзакония — а они, как мы видели, состоят в строгом, бескомпромиссном монотеизме и верности Богу — проходят через всю Второзаконническую историю и достигают своего высочайшего напряжения к концу повествования 3—4 Цар. Религиозно-политическая жизнь народа в эти периоды проходила действительно очень различные стадии: полукочевое-полуоседлое состояние по приходе в Ханаан; родо-племенной строй при судьях и, наконец, единое, а затем, расколотое надвое монархическое государство до падения Иерусалима. Для написания такой истории писатели использовали очень различные материалы: от древнейших героических поэм (например, песнь Деворы в Суд. 5) и народных сказаний до царских летописей (например, 3 Цар. 11, 41). Но при всех различиях как самих описываемых эпох, так и использованного материала, история оценивается как этапы теократии в Израиле (правления Бога в Своем народе), и писатель приходит к, в общем-то, неутешительному выводу о том, что теократия так и не состоялась, хотя у нее были для этого возможности и даже свое золотое время.

§ 55. Книга Иисуса Навина

Иисус Навин — идеальный вождь Израиля. Высокой Второзаконнической планке удовлетворяет только Иисус Навин. Фактически он обрисован как идеальный вождь Израиля, который хранит Закон Моисея во всей его целостности (Ис. Нав. 1, 7—8. 11—15).

Израиль выступает как единое целое под блестящим руководством Иисуса Навина. Совершается молниеносная военная кампания, в результате которой остается только разделить землю.

Над всем этим возвышается личность Иисуса Навина, о котором говорится как о преемнике Моисея.

«Как Я был с Моисеем, так буду и с тобою: не отступлю от тебя и не оставлю тебя», — обращается Господь к Иисусу (ср. 3, 7; 4, 14).

Как под предводительством Моисея Израильяне перешли посуху Черное море (Исх. 14), так под предводительством Иисуса Израильяне перешли посуху Иордан (Ис. Нав. 3). Войдя в землю, Иисус посылает соглядатаев (в рус. тексте — «людей») в Гай (Ис. Нав. 7, 2—5), так же как Моисей послал соглядатаев в Заиорданье (Числю 21, 32).

В описании личности Иисуса Навина есть такие черты, благодаря которым он даже в чем-то превосходит Моисея. Так, в отличие от Моисея, Иисус — вождь, лишенный недостатков и колебаний.

Большинство же Иудейских и Израильских царей были далеко не идеальными вождями народа Божия (вспомним, какими мерзостями языческими были исполнено правление большинства царей как Юга, так и, даже больше, Севера). Фигура Иисуса Навина в таком контексте была грозным обличением.

Полное исполнение всех обетований Божиих. События Книги Иисуса Навина начинаются сразу же после смерти Моисея, можно сказать, на другой день, и поэтому они тесно связаны с событиями Пятикнижия. Описываемые события являются логическим завершением спасительных дел Бога, благодаря которым Израиль родился как народ Божий: он выведен из Египта, с ним заключен Завет, ему дарован Закон и, наконец, ему подарена Земля. То есть завоевание Ханаана — это завершение того, о чем долго и много говорилось в Пятикнижии (напр. Исх, 3, 8; Числ. 16, 14). Поэтому иногда в библеистике можно даже встретить термин «Шестикнижие», имеющий в виду Ис. Нав. как шестую книгу.

Обетования JHWH выполняются только сейчас, когда народ, наконец, входит в Обетованную землю. При этом вхождение Из-

раиля в Землю — *полное* исполнение *всех* обетований. Это все те обетования, которыми изобилует Пятикнижие, и прежде всего Книга Бытия, а еще точнее, история праотцев Израиля: Авраама, Исаака, Иакова. Вспомним, как все более и более напряженным было ожидание исполнения этих обетований. Частично они исполнялись, но, как оказывалось, чтобы вслед за этим ожидание было еще более напряженным — как, например, в случае с долгим, мучительным ожиданием Исаака, его рождением, а затем требованием принести его в жертву.

В этом отношении ключевое богословское значение для всего Шестикнижия имеет Ис. Нав. 21, 43—45:

«Таким образом отдал Господь Израилю всю землю, которую дать клялся отцам их, и они получили ее в наследие и поселились на ней. И дал им Господь покой со всех сторон, как клялся отцам их, и никто из всех врагов их не устоял против них; всех врагов их предал Господь в руки их. Не осталось неисполненным ни одно слово из всех добрых слов, которые Господь говорил дому Израилеву; все сбылось».

Священный писатель оценивает все добрые дела Господа в сравнении с Его обетованиями и делает вывод, что все они сбылись. Великая цель, поставленная Господом в истории Израиля, достигнута и вместе с этим подводится итог всей начальной истории Израиля, описанной в Пятикнижии и Ис. Нав.

Дары Божии. Покой. Прежде всего Господь дарует Израилю *покой*. В Втор. об этом говорится как бы «в преддверии»:

«Ибо вы ныне еще не вступили в место покоя и в удел, который Господь, Бог твой, дает тебе. Но когда перейдете Иордан и поселитесь на земле, которую Господь, Бог ваш, дает вам в удел, и когда Он успокоит вас от всех врагов ваших, окружающих *вас*, и будете жить безопасно» (Втор. 12, 9—10).

Во многих других местах употребляется это важное понятие «покой»: Втор. 25, 19, ср. Исх. 23, 14, Втор. 3, 20. Интересно: 4 Цар. 5, 2 (4, 25); Мих. 4, 4; Втор. 12, 10; Ос. 2, 20 (18).

Итак, термин «покой» появляется несколько раз. Через этот дар Господь выполняет свои обетования (Ис. Нав. 1, 13. 15; 11, 23; 21, 44; 22, 4; 23, 1). Покой, или упокоение, здесь означает достижение цели, вершины, наподобие того покоя, которого достиг Бог, сотворив мир в шесть дней, а в седьмой — почив от дел.

Слово «суббота» (шаббат) и означает покой. Вспомним еще раз четвертую заповедь в Втор. 5, 15: «ты был рабом... но Господь вывел тебя оттуда... и повелел... соблюдать день субботний...» Покой — еще и знак свободы.

Земля — символ дарующего Бога. Особая тема — дарование Земли и ее красота, как будто она является раем.

Этой идеей — что Земля есть дар ЯНВН и что этот дар прекрасен — и объясняется тот общий настрой и, так сказать, ракурс, под которым в Книге Иисуса Навина подаются события, о которых археологи рассуждают более спокойно и бесстрастно, а именно, как о достаточно продолжительном и, кажется, естественном постепенном процессе.

В Книге Иисуса Навина описана, с одной стороны, стремительная победоносная завоевательная кампания, ведомая самим Господом через посредство боговдохновенного вождя Иисуса Навина. А с другой стороны, вхождение в землю описывается в торжественных богослужебных тонах: Израиль празднует Пасху, как при Исходе из Египта; переходит через Иордан в преднесении ковчега Завета. Это удивительное сочетание воинственности и богослужебности Книги Иисуса Навина на фоне археологической прозаичности как раз и оттеняет веру народа Божия в Бога — безусловного дарителя Земли.

Этот дар прекрасен. Это земля, «где течет молоко и мед» (Ис. Нав. 5, 6).

Позднее об этом любили говорить ветхозаветные пророки: «краса всех земель» (Иез. 20, 6, 15); «прекрасная страна» (Дан. 8, 9); «славная земля» (Дан. 11, 16. 41), «вожделенная земля, прекраснейшее наследие множества народов» (Иер. 3, 19).

Еще одной важной идеей здесь является то, что Ханаан, т. е. земля, в которую войдет и где будет жить Израиль, на самом деле принадлежит ЯНВН. И земля, как и само избрание и слова Закона, является даром Божиим. Она стала символом дарующего Бога.

Бог открыл Себя как даритель уже в Исходе. Спасение подарено, жизнь подарена (так и при сотворении мира: жизнь как дар Божий). Как Дарителя Израиль познал Бога и в пустыне, когда *каждый* день Израиль получал дар — манну. Это был непрекращающийся дар. Если ты его присваиваешь, начинаешь копить, он

перестает быть даром, он несет смерть. Вспомним также историю жертвоприношения Исаака (см. выше).

Таким образом, Земля — это символ даров Божиих в самом широком смысле.

«Господь есть часть наследия моего и чаши моей. Ты держишь жребий мой. Межи мои прошли по прекрасным *местам*, и наследие мое приятно для меня» (Пс. 15, 5—6).

Исповедание о Господе как о дарителе земли было подхвачено пророками и с новой свежестью стало темой их проповеди. Ведь пророки возвещали то же требование безусловной верности ЯНВН, о которой в жанре эпического повествования говорится в Ис. Нав. Так, Осия вспоминал о временах странствия по пустыне как о времени первой любви, когда Израиль жил лишь тем, что подавалось ему Богом на один день, а землю действительно воспринимал исключительно как дар, а не как собственность. Предаясь идолопоклонству, подражая мерзостям языческого Ханаана, Израиль забывает, что земля и все ее плоды даны ему как дар.

«А не знала она, что Я, Я давал ей хлеб и вино и елей и умножил у нее серебро и золото, из которого сделали *истукана* Ваала. За то Я возьму назад хлеб Мой в его время и вино Мое в его пору и отниму шерсть и лен Мой, чем покрывается нагота ее» (Ос. 2, 8—9).

«**Вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев. 25, 23)**. В центре внимания здесь стоит соотношение «дар — владение». Именно в этом и заключается смысл всех тех предписаний, которые регулируют отношение Израиля к земле. Эти предписания, заметим, содержатся в Пятикнижии (например, Лев. 25), т. е. в рамках повествования о странствовании по пустыне *на пути* в землю, а не, скажем, в Книге Иисуса Навина.

В этом даровании опять же осуществляется зависимость народа от ЯНВН. Поэтому все предписания, касающиеся поселения Израиля на земле, имеют в виду Израиль как земледельца, а не как землевладельца. Самоощущение Израиля как народа, получившего Землю в дар от Своего Бога, зафиксировано в заповедях Закона.

Если 4-я заповедь Декалога предписывала чтить Бога-Творца, посвящая Ему покой седьмого дня, то аналогично каждый седьмой

год нельзя было засеивать поля и употреблять любой труд, направленный на «повышение» урожая. В этот священный год, повторявшийся из раза в раз, Израиль тем самым постоянно возвращался к сознанию того, что он всегда и полностью зависим от Бога и что Земля получена им в дар, а не во владение (Лев. 25, 4—6).

В юбилейный (50-й) год все права владения теряли свою силу. Год священен (Лев. 25, 12), т. е. все посвящается, принадлежит Богу, человек питается только «с поля» (Лев. 25, 12).

Иными словами, власть человека над землей временна, ее владельцем является Господь.

«Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев. 25, 23).

Как поселенец, а не окончательный владелец, Израиль должен каждые шесть лет возобновлять договор, как бы теряя временные права на землю в седьмой год. Именно это имел в виду праздник возобновления завета, который, как считают многие библеисты, имел место в Израиле. Завещание в Ис. Нав. 24 можно истолковать как описание церемонии, через которую эти группы обязывались соблюдать завет.

В то же время, иметь землю, которую Господь дает во временное владение как дар, и означало принадлежать Господу, быть с Ним в тех особых отношениях, которые имеет в виду Завет. «Земля перед лицом Господа» — так именуется земля, дарованная Израилю в 1 Цар. 26, 20.

Земля делится, с одной стороны, в зависимости от размеров того или иного колена, а с другой стороны, по жребию (Числ. 26, 52—56; Ис. Нав. 14, 1, 2).

Израиль и язычники в Ханаане. Важнейшей темой, если не главной, является тема отношений с язычниками-ханаанеями. Чем объясняется та жестокость, с которой Израиль должен был расправиться с разнообразным языческим населением, жившим в Ханаане? Хотя с этой задачей Израиль не справился (что признает и сам повествователь), в Книге Иисуса Навина приводятся умопомрачительные цифры, описывающие количество уничтоженного населения. Что стоит за этим?

Книга, с одной стороны, описывает, как хорошо и славно Израиль начинал, придя в Ханаан. Он не поддавался ни на какие

языческие соблазны, беспощадно уничтожая все, что могло бы отвлечь его в сторону от Бога. Именно это и стоит за подробными описаниями деталей войны «херем», когда закланию, т. е. уничтожению, подлежало все население завоеванных территорий и все его имущество. Здесь нужно учитывать несколько моментов. Во-первых, в свете писаний пророков и Нового Завета грозная непримиримость Иисуса Навина к иноверцам получаете чисто духовный смысл — как требование бескомпромиссности в борьбе со злом, то есть с жизнью вне истинного Бога.

Красноречив эпизод с Аханом, который соблазнился прекрасной Сennaарской одеждой, двумястами сиклей серебра и слитком золота весом в пятьдесят сиклей.

«Это мне полюбилось и я взял это; и вот, оно спрятано в земле среди шатра моего, и серебро под ним [спрятано]» (Ис. Нав. 7, 21).

Ахан наказан за нарушение закона заклания. Второзаконнический пророк, писавший об этом, имел в виду, что лучше было Израилю остаться с примитивными орудиями труда и жить в бедности, но соблюсти чистоту веры.

Во-вторых, Израиль и, прежде всего, его славный вождь — Иисус Навин — предстают как орудие в руках Господних, карающих языческий Ханаан, превысивший всякую меру в своих нечеловеческих мерзостях (ср. фараон как символ зла и египетские казни, поражение первенцев). Действительно, к тому времени палестинские племена дошли до крайности в своих самых гнусных извращениях (кровосмешение) и жестокостях (человеческие, детские жертвы), о которых подробно говорится в Лев. 18, 1—23 с таким недвусмысленным выводом:

«Не оскверняйте себя ничем этим, ибо всем этим осквернили себя народы, которых Я прогоняю от вас: и осквернилась земля, и Я воззрел на беззаконие ее, и свергнула с себя земля живущих на ней. А вы соблюдайте постановления Мои и законы Мои и не делайте всех этих мерзостей, ни туземец, ни пришлец, живущий между вами, ибо все эти мерзости делали люди сей земли, что пред вами, и осквернилась земля; чтоб и вас не свергнула с себя земля, когда вы станете осквернять ее, как она свергнула народы, бывшие прежде вас; ибо если кто будет делать все эти мерзости, то души делающих это истреблены будут из народа своего» (Лев. 18, 24—29).

Поэтому понятным становится и такое объяснение, которое приводит еще Втор. 9, 5:

«Не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наследовать землю их, но за нечестие [и беззакония] народов сих Господь, Бог твой, изгоняет их от лица твоего, и дабы исполнить слово, которым клялся Господь отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову».

Этот беспощадный суд Божий, совершающийся через Израиль над нечестивыми народами Ханаана, должен служить в то же время и предостережением самому Израилю:

«А в городах сих народов, которых Господь Бог твой дает тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души, но предай их заклятию: Хеттеев и Аморреев, и Хананеев, и Ферезеев, и Евеев, и Иевусеев, [и Гергесеев,] как повелел тебе Господь Бог твой, дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом Богом вашим» (Втор. 20, 16—18).

В-третьих, таковы были обычаи ведения войны в древности.

И, наконец, все это написано как обвинение в *уже содеянном* — в неверности Богу, которую выявил Израиль, за что и наказан пленом. Ведь он был предупрежден:

«Если же вы отвернетесь и пристанете к оставшимся из народов сих, которые остались между вами, и вступите в родство с ними и будете ходить к ним и они к вам, то знайте, что Господь Бог ваш не будет уже прогонять от вас народы сии, но они будут для вас петлею и сетью, бичом для ребр ваших и терном для глаз ваших, доколе не будете истреблены с сей доброй земли, которую дал вам Господь Бог ваш» (Ис. Нав. 23, 12—13).

§ 56. Книга Судей

Идеал теократии. В контексте Второзаконнической истории эпоха Судей — эпоха, когда Господь действительно правил Израилем, правил через Им Самим избранных для этого правителей. Выбор полностью осуществлял Господь, иногда вопреки всякой человеческой логике, чтобы доказать, что действительно только Он управляет народом и спасает его. Яркий пример — история с Гедеоном и 300 воинами в войне против мадианитян: поражение мадианитян происходит без малейшего силового уча-

ствия Гедеона и его группы. Так доводится до совершенства идея «не мечом твоим и не луком твоим *сделано это*» (Ис. Нав. 24, 12). Это теократия в самом идеальном виде, о чем может только мечтать автор Второзаконнической истории, сожалеющий о несостоявшейся теократии в виде монархии.

Когда очередной судья заканчивает свою деятельность, народ постепенно отдаляется от Бога. На этом построено все богословие истории в Суд. (его программа, так сказать, в теоретическом виде представлена в первых главах книги).

Судьи — харизматические вожди народа Божия, описанные в Суд., — во многом отличаются друг от друга, причем не только по личным качествам, но и по конкретным целям и методам деятельности.

«...Тут и воины, как Аод и Варак, и богатые землевладельцы, как Иаир или Авдон, и земледелец Гедеон, и искатель приключений Иеффай, и пророчица Девора, и сельский богатырь Самсон. Столь же различны и их деяния, начиная от организованной войны (Гедеон, Варак) и кончая убийством (Аод) и грубыми выходками (Самсон)»⁵⁴.

Единство Израиля вопреки всему. И все-таки рассказы об этих столь различных вождях Израиля объединены в единый цикл, так что число судей насчитывает ровно 12, вероятно, по числу колен Израилевых, чтобы показать, что повествование касается действительно всего народа Божия. При этом об одних судьях, чаще всего об их единственном решающем подвиге, говорится очень подробно, а о других упоминается только имя и количество лет, в течение которых они судили Израиль.

И хотя каждый из них происходил из какого-то конкретного колена, говорится, что такой-то судья правил *Израилем* столько-то лет.

История в форме циклов. История построена в форме повторяющихся циклов: Израиль забыл Бога — ему угрожает внешняя опасность — он возопил к Богу — Бог призывает судью — через судью осуществляется спасение — наступают покой и благоденствие — Израиль опять отпадает от Бога и все повторяется сначала.

⁵⁴ Толкование на Книгу Судей. // Символ № 12, С. 92.

Среди критиков существовала гипотеза, что этой цикличностью повествование обязано цикличному характеру мышления Древнего Востока. Но какая связь между свободным вмешательством ЯНВН (хотя и повторяющимся в похожих ситуациях) и повторениями, продиктованными роком? Наоборот, это говорит о трудноисправимости и трудном воспитании народа, с одной стороны, и о терпении Бога, с другой. Ведь все это повторяется с верующим народом без конца.

В этом бесконечном ритме Бог также бесконечно терпелив: Он неустанно периодически воздвигает спасителей.

Однако за этой ритмичностью, повторяемостью кроется и другое, не менее важное, убеждение. А именно: *каждое* поколение (вспомним опять число 40, уже фигурировавшее выше в связи с хронологией правления судей) познает на своем опыте вмешательство Господа и в смысле суда, и в смысле спасения. Таким образом разрушается представление, что одно поколение пережило время испытаний и гнева Божия, а другое — время спасения и благополучия. Напротив, каждое поколение переживает опыт общения с Богом в его целом, так же как первое поколение, которое Господь вывел из Египта.

Число 40 в Суд. имеет и другое значение, увязывающее ее со всей историей от Исхода до построения Храма Соломоном (т.е. опять-таки имея в виду широкий контекст Второзаконнической истории).

«В четыреста восьмидесятом году по исшествии сынов Израилевых из земли Египетской, в четвертый год царствования Соломона над Израилем, в месяц Зиф, который есть второй месяц, начал он строить храм Господу» (3 Цар. 6, 1).

Используя число 40 и кратные ему 80 и 20 в конструировании хронологии правления судей и комбинируя данные о правлении судей с данными последующей истории, автор построил хронологию так, чтобы получилось именно число 480, обозначающее количество лет между Исходом из Египта и построением храма. А число 480 — не что иное, как самое что ни на есть исполнение *всякого* срока: 12 поколений по 40 лет каждое.

Кстати, аналогичную идею — исполнение времени и приближение Царствия Божия в Иисусе Христе — евангелист Матфей также выражает с помощью чисел в генеалогии (Мф. 1, 1—17).

§ 57. Книги Царств

В еврейской Библии эти четыре книги называются по-иному: 1 и 2 Книги Самуила (1 и 2 Цар.) и 1 и 2 Книги Царей (3 и 4 Цар.).

Правление царей Иудеи и Израиля в них оценивается в соответствии все с теми же идеями Второзакония, то есть с точки зрения религиозной верности. Точнее говоря, в соответствии с позицией царей по отношению к Храму и к языческим капищам. С этой точки зрения, все цари Израильские прокляты как последователи «греха Иеровоама», построившего золотых тельцов для поклонения (3 Цар. 15, 26. 34; 16, 19. 26 и др.). Из Иудейских царей только двое — Езекия и Иосия — удостоиваются безусловной похвалы.

Об Иосии говорится в терминах Второзакония:

«И делал он угодное в очах Господних, и ходил во всем путем Давида, отца своего, и не уклонялся ни направо, ни налево» (4 Цар. 22, 2).

Ср. Втор. 5, 32: «Смотрите, поступайте так, как повелел вам Господь, Бог ваш; не уклоняйтесь ни направо, ни налево».

Царствование шестерых одобряется условно (Аса, Иосафат, Иоас, Амасия, Азария и Иофам). Все остальные отвергнуты, т. к. делали злое пред очами Господа. Итак, планка, по которой Девтерономист меряет благочестие царей, очень высока — это закон Моисея.

По мнению Девтерономиста, цари, в отличие от идеального вождя — Иисуса Навина, — в подавляющем большинстве своем шли против воли Господа, данной в Законе Моисея. Но наказание, постигшее Израиль, входило в предупреждения, которыми Господь предостерегал Израиль (Втор. 28, 15 слл.). Таким образом, само слово (обетование), данное Богом в древние времена, выступает судьей над Израилем. Не осталось пустым ни одно слово (Втор. 32, 47). Слово достигло своего исполнения в разрушении обоих царств.

Несколько проще для Девтерономиста обстояло дело с Северным царством. Его судьба была предрешена уже в царствовании первого царя. Остальные ходили его путями. Повествователю оставалось лишь объяснить, хотя это и было не так уж легко,

почему все-таки царство просуществовало 200 лет. Он объясняет это откладывание наказания милостью Господней, который видел даже в отвергнутых им царях малую долю добра (3 Цар. 21, 29; 4 Цар. 10, 30 = 15, 12; 13, 23; 24; 26).

В отношении Иудеи для Девтерономиста была другая сложность, нарушающая богословскую схему. Почему катастрофа 587 г. наступила вскоре после царствования Иосии — лучшего в доме Давида? Ответ дается такой: Господь уже решил участь Израиля вследствие греха Манассии (4 Цар. 21, 10—15; ср. 23, 26; 24, 2).

Особое внимание пророкам. Второзаконническая история подчеркивает особую роль пророков.

Вся истории «держится» на пророчествах, от одного к другому. В этом ритм истории царей. Ахия Силомлянин, Ииуй, сын Анании, Михей, сын Иемвляя, Илия, Елисей, Олдама и др. — вот некоторые из пророков и Божьих людей, упоминаемые в Книгах Царств. Иногда между пророчеством и исполнением проходит малое время (4 Цар. 1, 6 = 1, 17), иногда — целые поколения. Так было в случае с Вефильским жертвенником, разрушение которого было предсказано буквально сразу после его сооружения при Иеровоаме I (3 Цар. 13, 2), а исполнилось при Иосии (4 Цар. 23, 16—18).

II. ПРОРОК ИЕЗЕКИЛЬ

§ 58. Введение

Переселение в Вавилонский плен коснулось самого важного пункта в религии ветхозаветного Израиля, так сказать, поразило его в самый центр «нервной системы»: был разрушен Иерусалим, сожжен Храм, в огне погиб Ковчег Завета. Оказавшись в плену, Израиль потерял все. Указанные ценности были не просто величайшими святынями — они были сердцем Израиля как народа Божия, которое своим существованием и «функционированием» знаменовало Присутствие Бога.

Значение Храма для Ветхозаветного Израиля. Вспомним кратко еще раз, чем был храм и храмовый культ и как о нем говорили пророки допленной эпохи.

Во-первых, это был знак избрания Израиля. Господь имел жилище, обитал среди Своего народа. Явственное, реальное

Присутствие Божие обозначалось явлением Славы Божией. Этот термин — «Слава Божия» или «Слава Господня» — означает на языке Ветхого Завета именно Присутствие Бога: то ли в виде Ангела, то ли столпа огненного, то ли облака. Так было во времена Исхода (Исх. 13, 21; 14, 19), так было и при освящении Храма Соломонова (3 Цар. 8, 10—11).

Но если Слава являлась в отдельных исключительных случаях, то Ковчег был постоянным материальным символом Присутствия, можно сказать, местом Присутствия Божия. Говоря точнее, местом этого Присутствия считалось пустое пространство, заключенное между возвышающимися над Ковчегом херувимами.

Отметим особо, что именно эта *пустота* между херувимами обозначала Присутствие.

«И сказал Господь Моисею: скажи Аарону, брату твоему, чтоб он не во всякое время входил во святилище за завесу пред крышку [очистилище], что на Ковчеге [откровения], дабы ему не умереть, ибо над крышкою Я буду являться в облаке» (Лев. 16, 2).

Ко временам Нового Завета в раввинистическом богословии это Присутствие стало специальным понятием с своим термином *Шекина*, производным от слова *шакан*⁵⁵, что означает «пребывание под шатром». Слава Божия есть оболочка Шекины.

Итак Ковчег — центральное место, обозначающее престол, на котором присутствует, восседает Господь. Внутри ковчега помещались скрижали Завета, на которых начертаны 10 заповедей — Слово Божие, обращенное к народу. В иудейских преданиях Присутствие и Слово тесно связаны. «Где двое или трое читают Закон, там и Шекина посреди их», говорили раввины, и эту формулу Христос имел в виду, когда сказал:

«Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20).

Легко теперь понять, что переселение в Вавилон поставило все это под большой-большой вопрос. С разорением Иерусалима

⁵⁵ Слово *шакан* — однокоренное с огреченной формой слова *скиния*. В Ин. 1, 14 — пожалуй, самом главном новозаветном стихе о Боговоплощении — в греческом тексте используется слово *ἐσκήνωσεν* (от слова *σκήνις*), что по-славянски переведено как «вселился» (вселилось), а в Синодальном переводе как «обитало» (ср. Сир. 24, 9).

ма, с разрушением храма, с гибелью Ковчега, казалось, утрачивался смысл культа, его истинность. Это был действительно конец — конец Присутствию Бога в Израиле, который дошел до крайности в своем отступничестве.

С другой стороны, исполнились, наконец, пророчества всех допленных пророков о разрушении. Ведь они говорили о подлинном смысле культа: что Израиль должен был быть достойным этого Присутствия, этой Святости Божией, и через культ исповедовать свою верность, а не выдвигать свои условия Божеству, мысля магически, уподобляясь язычникам: «Милости хочу, а не жертвы» (Ос. 6, 6).

Однако в самом ли деле пришел конец Израилю, а значит и Священной истории? Ответом является книга пророка Иезекииля.

Этим определяется и содержание, и стиль книги пророка Иезекииля. И, как все великие пророки Библии, он в высшей степени самобытен и неповторим.

Обилие видений и странных действий. Он переживал открытое ему Богом прежде всего через неопишуемые, странные, сложные видения. Вероятно, самое сложное для человека — это описать тот личный, воистину неопишуемый духовный опыт, особенно если он пережит в такого рода видениях. Пророк, берущийся за это дело, конечно, осознает всю условность и ограниченность человеческих языковых средств в описании этих видений, поэтому речь идет прежде всего о символическом значении описываемого (ср. Ис. 6). Книга пророка Иезекииля изобилует описаниями таких видений (например, история призвания, занимающая первые три главы).

Также отличает Иезекииля то, что он исполнял свою миссию, часто прибегая к странным, на первый взгляд, непонятным действиям. В этом он тоже продолжатель своих великих предшественников (Исайи, ходившего нагим, Иеремии, носившего ярмо). Типичным примером может служить гл. 5. Господь повелевает про- року остричь свои волосы и разделить их на три части:

«Третью часть сожги огнем посреди города, когда исполнятся дни осады; третью часть возьми и изруби ножом в окрестностях его; и третью часть развей по ветру; а Я обнажу меч вслед за ними» (Иез. 5, 2).

Хорошо еще, что этим символическим действиям следует объяснение:

«Третья часть у тебя умрет от язвы и погибнет от голода среди тебя; третья часть падет от меча в окрестностях твоих; а третью часть развею по всем ветрам, и обнажу меч вслед за ними» (Иез. 5, 12).

План книги. Как продолжатель великой пророческой традиции допленных пророков, возвещавших наказание Израиля за нечестие и отступление от Бога, Иезекииль в своей пророческой проповеди тоже говорил о гибели Иерусалима. Но таковым было содержание проповеди Иезекииля в первый период, который заканчивается переломным 586/587 годом — годом разорения Иерусалима, годом, когда, наконец, исполнилось возвещаемое всеми пророками, в том числе и самим Иезекиилем, наказание Израиля. Вторая часть книги озарена совсем другим пафосом — описанием грядущего спасения и восстановления.

Кстати, книгу пророка Иезекииля отличает довольно точная, продуманная композиция. Первые 24 главы — суд над Иерусалимом. Вторые 24 главы подразделяются на пророчества о соседних народах (25—32) и возвещение спасения (33—48). Эта более стройная и последовательная сравнительно с другими пророческими книгами композиция заставляет думать, что Иезекииль был действительно по преимуществу пророк-писатель в узком смысле слова, который чаще записывал свои речи, а не произносил их публично.

«Культовый» или «храмовый» характер книги. Но, пожалуй, самой отличительной чертой пророчеств Иезекииля является ее ярко выраженный культовый, священнический, даже, можно сказать, законнический характер.

Прежде всего это определяется происхождением пророка. Он был священником (Иез. 1, 3). Кстати, и Иеремия был из священнической семьи, хотя, наверное, сам и не был священником. Это обстоятельство, как и то, что он был современником Иеремии, делает вполне уместным сравнение проповеди этих двух великих пророков. Действительно, очень во многом Иезекииль пересекается с Иеремией, очень часто почти дословно. Иногда кажется, что Иезекииль имел перед глазами текст речей Иеремии, когда

составлял свои речи. Но также очевидна, бросается в глаза огромная разница их мышления, речи и манеры письма.

Это сочетание Иезекииелем в одном лице и пророка с богатой пророческой традицией за плечами, с ее склонностью обличать отрицательные стороны культа, (Ис. 1, 11—15; Ам. 5, 21—23) и священника с тесной привязанностью к культу, к культовому языку, к законнической культуре мышления, дает удивительный результат. Подробно и поэтично описывая свои неопишуемые видения, граничащие с фантастикой, пророк вместе с этим пускается в подробные теоретические рассуждения пастырского, законнического характера: мы встречаем и размышления на тему закона, и детальные исторические описания, и видения очень личного характера, описанные на языке мифа и т. д. Так же удивительно в служении Иезекииля сочетаются и другие, казалось бы, несочетаемые вещи.

Когда Иезекииль говорит о грехе, он говорит о нарушениях заповедей Закона, а не о неверности Завету как браку, как об этом, например, говорил Осия или тот же Иеремия.

«А он поступил против постановлений Моих нечестивее язычников, и против уставов Моих — хуже, нежели земли вокруг него; ибо они отвергли постановления Мои и по уставам Моим не поступают. Посему так говорит Господь Бог: за то, что вы умножили беззакония ваши более, нежели язычники, которые вокруг вас, по уставам Моим не поступаете и постановлений Моих не исполняете, и даже не поступаете и по постановлениям язычников, которые вокруг вас...» (Иез. 5, 6—7).

Жалоб на нарушение заповедей нравственного и социального характера гораздо меньше. Для Иезекииля причины приближающегося падения Израиля кроются в потере сферы святого. Израиль осквернил святилище (Иез. 5, 11); обратился к другим культам (Иез. 8, 7 слл.) и принял идолов в свое сердце (Иез. 14, 3 слл.). Другими словами, Израиль осквернился перед Господом, и в этом причина его наказания (Иез. 20, 30 слл.; 23, 7. 13. 30; 22, 26; 23, 39; 36, 22 сл.).

Место служения. Весьма важным является вопрос о месте служения пророка Иезекииля.

Как мы сказали, главной темой книги пророка Иезекииля, если вновь сформулировать ее упрощенно, является тема При-

сутствия Бога в Израиле: связано ли это Присутствие жестко и неотделимо с Иерусалимом и храмом, или Присутствие покинуло Израиль с его переселением в Вавилон и на этом закончилась история завета Бога с Его народом? Пророк описывает, как в видении он посещает Иерусалимский Храм, что он наблюдает, что видит как настоящее и как будущее. Для библейской критики все это обостряет вопрос о месте служения Иезекииля: проходило ли оно действительно в Вавилоне или имело место в Иерусалиме.

Большой интерес, с которым он следил за событиями в Иерусалиме, — настолько большой, что создается впечатление, будто он живет на родине, а не в переселении в Вавилоне, — на самом деле был свойствен переселенцам во все времена.

Поэтому нет никаких оснований не доверять утверждению самой книги пророка о том, что:

«Было слово Господне к Иезекиилю, сыну Вузия, священнику, в земле Халдейской, при реке Ховаре; и была на нем там рука Господня» (Иез. 1, 3).

Принято считать, что Иезекииль прибыл в Вавилон с первой партией переселенцев в 598, там же был призван на пророческое служение в 593 и совершал его примерно до 571.

Посмотрим теперь, как в проповеди Иезекииля сочетаются широта и вдохновенность, свойственные всякой истинной пророческой проповеди, с языком культа и закона.

Призвание. Свиток с тремя словами: «Плач, и стон, и горе» (Иез. 2, 10), — получает пророк от Господа. Он должен его съесть. В этом состоит история призвания Иезекииля, и в этом выражена суть того служения, на которое он призван Богом. Пророк должен возвещать гибель. Как и все его предшественники, Иезекииль должен обращаться к глухим и жить среди скорпионов (Иез. 2, 6—7). Неудача проповеди все время возрастает в служении пророка. Здесь Иезекииль также продолжатель «традиции» — вновь вспомним, например, Иеремию. Иногда эта безуспешность принимает курьезные формы: были люди, которые приходили послушать Иезекииля за его красивый голос, но не ради самих слов (Иез. 33, 32).

Но с другой стороны, свиток со словами горя, который съедает пророк, имеет сладкий вкус меда. Это означает, что с этого

времени он целиком на стороне Бога. Пророк и его миссия едины. Он не сопротивляется, подобно Иеремии.

§ 59. Видение в Иерусалимском храме

На языке храмового культа пророк описывает полную деградацию и греховность Израиля, т. е. то самое, о чем вещал примерно в это же время Иеремия. Пророк описывает осквернение Иерусалимского Храма, увиденное им в таинственном видении. Этому подробному описанию посвящены три главы книги: 8—11. Пророк в видении посещает Иерусалимский Храм, и мы читаем, в частности, следующее:

«И сказал мне (*Господь*): войди и посмотри на отвратительные мерзости, какие они делают здесь. И вошел я, и вижу, и вот всякие изображения пресмыкающихся и нечистых животных и всякие идолы дома Израилева, написанные по стенам кругом. И семьдесят мужей из старейшин дома Израилева стоят перед ними, и Иезаня, сын Сафанов, среди них; и у каждого в руке свое кадило, и густое облако курений возносится кверху» (Иез. 8, 9—11).

Слава Божия покидает Храм. Теперь Господь решил положить этому конец. Он пересматривает Свой исторический замысел. Доказательством Его намерений служит событие, одновременно и трагическое, и величественное: пророк видит, как Слава Божия, которая символизировала Присутствие Бога в Израиле, торжественно покидает храм и улетает в направлении востока.

«И отошла слава Господня от порога дома и стала над Херувимами. И подняли Херувимы крылья свои, и поднялись в глазах моих от земли; когда они уходили, то и колеса подле них; и стали у входа в восточные врата Дома Господня, и слава Бога Израилева вверху над ними. Это были те же животные, которых видел я в подножии Бога Израилева при реке Ховаре. И я узнал, что это Херувимы <...> А подобие лиц их то же, какие лица видел я при реке Ховаре, — и вид их, и сами они.» (Иез. 10, 18—22).

«Тогда Херувимы подняли крылья свои, и колеса подле них; и слава Бога Израилева вверху над ними. И поднялась слава Господа из среды города и остановилась над горою, которая на восток от города» (Иер. 11, 22—23).

Итак, Слава Господня уходит на восток, туда, куда уведен в плен народ, с тем чтобы, как об этом говорится в заключительных

главах книги, вернуться в новый Храм опять с востока (Иез. 43, 2—3). Она покидает град Божий, но уходит туда, куда ушел народ Божий.

Описанию нового Храма и возвращению в него славы Господней посвящены последние 8 глав книги пророка Иезекииля (40—48). Эти главы являются эсхатологическим пророчеством — о том, что в конце времен Бог посетит народ и вновь будет обитать среди него. Неудивительно, что христианская Церковь прочитывает эти главы как пророчество о Боговоплощении. Так, Иез. 43, 27—44, 4 является второй паремией на вечерне почти во все Богородичные праздники.

Итак, одним из высших пророческих прозрений Иезекииля было прозрение о Присутствии Бога в Израиле, которое продолжается в Вавилоне, среди переселенного народа, вопреки распространенному мнению большей части переселенцев (ср. Иер. 11, 25). История продолжается, точнее, начинается ее новая страница.

§ 60. Пастырство Иезекииля в плену

Еще одной особенной стороной служения Иезекииля как пророка-священника было то, что можно назвать пастырством. Пророк Иезекииль жил и пророчествовал среди тех, кто пережил катастрофу разрушения и переселения. Это было поколение, которое, наконец, задумалось над тем, в чем же состоит особая история народа Божия, избрание Израиля, за что постигло наказание и каковы перспективы.

В это время каждое поколение сильно отличалось от предыдущего, и проблема индивидуальной ответственности перед Богом обсуждалась с особой остротой. Такой индивидуализм помог Иезекиилю поставить человека лицом к лицу с живым Богом и сделать это как будто заново. Царственные слова Господа задали направление всей деятельности пророка:

«Живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33, 11).

Господь сделал Иезекииля ответственным за души этих отдельных личностей (индивидуумов).

Миссия Иезекииля состояла не только в том, чтобы информировать народ о его безнадежном положении. У пророка была еще

одна особая миссия: он был поставлен «стражем» для дома Израилева. Он должен был предупреждать, как наблюдатель, об опасности. Господь угрожает Израилю, но это желание предупредить его о грозящей опасности, чтобы он был спасен. Пророк Иезекииль и поставлен для того, чтобы Израиль обратился. Он будет ответственен за то, что не предупредил об опасности, если грешник умрет (Иез. 33, 1—9).

В главе 18 пророк полемизирует со старым распространенным представлением о народе, который страдает как органическое целое, как масса, так что нет и речи об индивидуальном страдании и ответственности за *свои* грехи.

«И было ко мне слово Господне: зачем вы употребляете в земле Израилевой эту пословицу, говоря: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина»? Живу Я! говорит Господь Бог, — не будут вперед говорить пословицу эту в Израиле. Ибо вот, все души — Мои: как душа отца, так и душа сына — Мои: душа согрешающая, та умрет» (Иез. 18, 1—4).

Вероятно, приведенная пословица была на устах среди переселенцев, когда они рассуждали о постигшем их несчастье.

Пророк утешает их, говоря, что жизнь каждого человека находится в особых отношениях с Богом. Ни грех, ни праведность отца не могут быть причиной наказания или оправдания сына.

Другой отрывок (Иез. 14, 12 слл.) тоже касается этого вопроса несколько под другим углом зрения. Возможно ли, чтобы во время бедствия, которое обрушивает Господь, кто-то спас своей праведностью своих детей? Иезекииль отвечает, что даже праведность таких, как Ной, Даниил и Иов, спасет только их самих.

В обоих случаях Иезекииль решает задачу, ставя проблему абстрактно и совершенно безлично и решая ее в чисто теоретическом и дидактическом плане, применяя преувеличения. В этом он верен священническому методу мышления. Но само решение проблемы, которое предлагает Иезекииль, чей взгляд неотрывно следит за действиями Бога, говорит о нем, именно как о пророке. Здесь Иезекииль вторгается в совершенно новую область пророческой деятельности. Классические пророки обращались к общей аудитории, к Израилю вообще. Даже Иеремия — в высшей степени индивидуалистичный — поступал так же. Иезекииль был первым пророком, деятельность которого можно назвать душепопечением или пастырством.

Что действительно примечательно и необычно, Иезекииль оказывается способным на рациональные размышления после видений и других вдохновений. Иезекииль — не только пророк, но и в не меньшей степени богослов. В этой двоякости состояло его служение, так как он имел дело с подозрительным и мятежным поколением, для которого было недостаточно одной только пророческой проповеди: пророк должен быть спорить с этим поколением.

Овцы и пастыри (Иез. 34). С темой пастырства связано пророчество Иезекииля, которое имеет особое значение в свете Нового Завета — Иез. 34. Во-первых, здесь речь идет об овцах, которых грабят разбойники и свои же пастыри, так что стадо наконец рассеивается и расхищается волками. Поэтому пастыри должны быть отстранены от своего занятия, и Сам Господь найдет Своих овец, соберет рассеянное стадо и приведет в землю, где добрая пажить. Во-вторых, Он будет судить между овцой и овцой, между бараном и козлом. Он спасет Своих овец и поставит над ними одного пастыря, а именно Давида (т.е. Мессию из рода Давидова). Для стада наступит желанный покой. Заканчивается пророчество словами:

«Вы — овцы Мои, овцы паствы Моей; вы — человеки, а Я Бог ваш, говорит Господь Бог» (Иез. 34, 31).

Совершенно очевидна прямая связь с многочисленными новозаветными параллелями. Пророчество о злых пастырях находит свое завершение в истории со слепорожденным (Ин. 9), которого выгнали из синагоги «пастыри» Израиля, а также в последующей речи Христа о добром пастыре (Ин. 10). Суд же над самой паствой в русле пророчества Иезекииля предописан в пророчестве Христа о Последнем суде (Мф. 25, 31—46). Есть и другие новозаветные параллели (Мф. 18, 10—14; Лк. 15, 3—7).

Приведенными словами (Иез. 34, 31) Господь ясно дает понять, что в абсолютном смысле только Он является полноправным и истинным пастырем Своего народа. Новый пастырь, новый Давид, о котором говорится в ст. 24, будет пастырем лишь постольку, поскольку будет подчинен Господу и уполномочен Им как Его представитель. Как исполнение этого ветхозаветного мессианского пророчества, как новый Давид, Иисус Христос и являет-

ся таким новым пастырем. Но интересно, как переосмысливается ветхозаветное пророчество. Служение Иисуса Христа как пастыря выходит за пределы ветхозаветной рамки, допускающей нового Давида как пастыря только в подчиненном, человеческом смысле Мессии. Христос — единственный пастырь, как Господь в книге пророка Иезекииля, и поэтому Он вправе сказать примерно такими же словами, как JHWH:

«Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, *так* и Я знаю Отца» (Ин. 10, 14—15).

§ 61. Пророчества о спасении

Если в первой части Иезекииль возвещает суд, то во второй части (вернее, в Иез. 33—48), в текстах, написанных после свершения суда в 587—586 г., речь идет об обетовании спасения.

Пророчества Иезекииля о спасении очень схожи с пророчествами Иеремии, в особенности там, где речь идет о новом завете.

«И возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран, и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять. И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом» (Иез. 36, 24—28).

Здесь нет словосочетания «Новый завет», как у Иеремии, но имеется в виду то же самое — Завет, запечатленный на сердцах. Господь воссоздаст народ для совершенного послушания:

«Будете Моим народом, и Я буду вашим Богом.»

Паремия о сухих костях (Иез. 37). Одно из самых знаменитых и значимых мест книги пророка Иезекииля: 37, 1—14 — видение поля с сухими костями. Значимость этого места вытекает из его тесной связи с идеей восстановления Израиля, с новозаветным осмыслением этой идеи и с новозаветной вестью о воскресении. Знаменитость же и особая красота этого текста связаны с литургическими переживаниями Великой Субботы, когда на утрене с Погребением Спасителя это пророчество читается как паремия.

По повелению Господа пророк изрекает пророчество, обращаясь к сухим костям, символизирующим разоренный, мертвый Израиль. Они сближаются, обрастают плотью, и:

«Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище. И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии — весь дом Израилев» (Иез. 37, 9—11).

Интересно отметить по крайней мере несколько моментов:

1) Видение является аллегорией Израиля и его восстановления после полного уничтожения.

2) Игра нескольких (даже не двух, а трех) значений слова дух (евр. «руах»): во-первых, ветер; во-вторых,дыхание человеческое как неотъемлемое проявление жизни; в-третьих, Дух Божий. Дух (ветер), который дует (ст. 9), и дух (дыхание), которое входит в плоть (ст. 5, 6, 9), в действительности являют Духа Божия (ст. 14). Напрашивается параллель с творением первого человека (Быт. 2, 7).

Православный литургический комментарий. Эта паремия по-особому воспринимается во время богослужения Погребения Спасителя на Утрне Великой Субботы. Перед нашим взором — Плащаница с изображением умершего Христа, Который есть начаток Нового Израиля. В Его воскресении восстанавливается человек, и эти кости, сухие, мертвые, становятся Его прославленным Телом — Церковью. Можно вспомнить, как он говорил о храме тела Своего:

«Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2, 19. 21).

Церковь — Новый Израиль — и есть Тело воскресшего Христа, восстановленного Израиля, храм, в котором живет Дух Божий:

«Вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1 Кор. 3, 16).

II. ДЕВТЕРОИСАИЯ

Великое дело утешения плененного народа продолжал еще один пророк плена — ученик великого Исаяи.

§ 62. Жизнь в плену

Оказавшись в плену, народ потерял то, что составляло его жизнь: *Землю* — явный знак благословения Божия; *Царя*, через которого Бог осуществлял это благословение, гарант единства народа и его особых отношений с Богом; *Храм* — место Присутствия Божия.

В конце концов, Израиль потерял своего *Бога*. В ту эпоху верили, что каждый народ находился под защитой своего национального божества, которое укрепляет армию. Следовательно, Бог Израилев был побежден богом Мардуком — главным божеством Вавилона. Победенному Богу не следовало поклоняться.

Итак, Бог Израилев забыл Свой народ? Господь побежден богами Вавилона? Этими вопросами евреи мучились в плену (Ис. 40, 27; 49, 14).

«На реках Вавилонских...». В каком положении находились пленные евреи? Ответить несложно. Народ пережил ужасный психологический, моральный и духовный шок. В Пс. 136 мы слышим отголоски этих страданий.

В чем здесь главная трагедия? Отнюдь не в том, что народ Божий принуждали совершать какой-то непосильный физический труд. А в том, что у оторванного от своей подаренной Богом земли народа застревали в горле слова молитв о красоте Иерусалима, Храма, Сиона... Одно от другого — молитвы и песни Господу и Храм — неотделимы. Между тем притеснители их требовали: «пропойте нам из песней Сионских» (Пс. 136, 3). В этом требовании слышится в лучшем случае эстетический интерес вавилонянок к экзотическим песням еврейского народа. Для самого же Израиля это не иначе как надругательство над религиозными чувствами.

«Как нам петь песнь Господню на земле чужой?» (Пс. 136, 4)

Именно в такой ситуации и рождается жажда быть в Присутствии Господа, которое ощущается в Храме — подаренном Богом месте.

Православный литургический комментарий. В самоощущении ветхозаветного Израиля, ярко выраженном в Псалме 136, содержится такая важная духовная правда, что этот Псалом це-

ликом, без всяких дополнительных комментариев и введений, стал органичной частью православного богослужения подготовительных недель перед Великим постом. В самом деле, как иначе можно выразить тоску по Иерусалиму, то есть по Отчому дому (ср. притча о блудном сыне, также читаемая в одну из подготовительных недель), по потерянному раю, как не словами этого Псалма!

Величие Вавилона. Итак, нельзя представлять жизнь в Вавилоне как в лагере пленников. Иудеям была предоставлена относительная свобода (что не исключало принудительных работ). Иезекииль был свободен навещать своих соплеменников, которые занимались сельским хозяйством. В конце плена некоторая часть евреев предпочла остаться в Вавилоне, где они уже составляли важную и состоятельную прослойку общества.

Вавилон с его традициями должен был поразить воображение евреев. Город представлял собой огромный квадрат площадью 13 км², пересеченный рекой Евфрат. Священная аллея, открывающаяся воротами Иштар из кирпичей, покрытых цветной эмалью, была цепью храмов, в центре которых находился Зиккурат — «Вавилонская башня». Каждый раз на Новый год здесь произносились большие поэмы, сопровождаемые культовым действием: о сотворении мира «*Enouma Elish*» (по первым словам: «Когда вверху...») и из Эпоса о Гильгамеше, в которых рассказывалось, как верховный Вавилонский бог Мардук сотворил мир и как бог Эа спас человечество от потопа. Таким образом, иудеи столкнулись с такой мыслью, которая была очень распространена на Среднем Востоке, и должны были как-то ее осознать и переварить.

§ 63. Призвание Девтероисайи (Ис. 40, 1—11)

«В этот самый мрачный период ветхозаветной истории Израиля среди изгнанников в Вавилоне выступил еще раз человек, исполнявший пророческую задачу. Его называют Вторым Исайей, потому что его изречения были переданы в одной свитке с более древним пророком (Ис. 40—55). Как и Первый Исайя, он возвещает, что у Израиля есть только один Бог и Помощник — ЯХВЕ. Как и тот, он требовал от Израиля в час скорби *веровать*. Но в полностью изменившейся ситуации сколь отличается

все же его проповедь! Слово, которое должен был донести до Израиля Девтероисайя, гласило: ЯНВН простил! Он обращается к Своему народу, который уже испытал суд гнева, с любовью и милосердием. ЯНВН не дал отойти Своей милости и верности от Израиля»⁵⁶.

В самом начале пророческой книги (Ис. 40, 1—11) стоит история призвания Девтероисаи. Подобно тому, что пережил Первый Исайя при своем призвании или Иезекииль, более близкий предшественник, пророку позволено кое-что узнать из совершающегося в небесном совете Бога. На небе ему дается приказание:

«Утешайте, утешайте народ Мой... Говорите к сердцу Иерусалима и возвещайте ему, что исполнилось время борьбы его (т.е. закончилась их рабская служба), что за неправды его сделано удовлетворение (т.е. погашен их долг)» (Ис. 40, 1—2).

Голос ли это Бога или голос небесного совета? Этот «голос», такая теофания еще больше подчеркивает трансцендентность Бога по сравнению с призванием предшественников.

Суть всей вести Девтероисаи, как и полагается, сформулирована в этих первых словах призвания, точнее в первом слове «Утешайте». Поэтому часто эти главы называют «Книгой Утешения Израиля».

Текст начинается со слова ЯНВН. Дважды повторенный императив «Утешайте, утешайте» стоит во множественном числе. Это означает, что те, к кому обращается ЯНВН с приказанием утешать народ, составляют божественный совет (ср. Иов. 1, 6). Повторение — типичный прием Девтероисаи (ср. «восстань, восстань» в 51, 9; 52, 1; «идите, идите» в 52, 11), обозначающий настойчивость. Некоторые ученые связывают употребление здесь глагола «утешать» с его употреблением в Плачах (поэмах, выражавших скорбь по поводу разрушения Иерусалима), где это связано с идеей утешителя (ср. Плач. 2, 13).

Это начало диалога пророка с призывающим Голосом.

Обратим внимание на разницу призваний Исаи Иерусалимского и его Вавилонского преемника, вернее, не самих призваний, о которых мы, конечно, ничего не можем сказать, что происходило

⁵⁶ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

«на самом деле», а того, как два пророка по-разному их описывают. Первый говорит очень реалистично и «материально» (не боясь быть понятым буквально) о Господе Саваофе, сидящем на Престоле высоком и превознесенном, окруженном шестикрылыми серафимами в доме, наполненном курениями (Ис. 6). Здесь же речь идет о загадочном «Голосе» (40, 6), которым говорит «Бог ваш» (ст. 1). Пророк остерегается быть понятым в грубо-материально-идолопоклонническом смысле. Ему еще предстоит полемизировать с идолопоклонством Вавилона, и он избегает каких-либо намеков на что-то подобное в отношении Бога Израилева.

«Говорите к сердцу» — одно из характерных выражений языка дружбы и любви (ср. Быт. 34, 3; Ос. 2, 16 и т. д.).

Суть вести в облегчении и искуплении. Еврейское слово, переведенное как «время борьбы», имеет в виду период несения воинской службы или каторжные работы. Освобождение народа сравнивается с временем, когда солдат освобождается от службы и возвращается домой после битвы. Упоминание неправды (беззакония народа) является точкой соприкосновения с проповедью пророков прошлого, которые говорили о грехе Израиля. Здесь, однако, говорится, что неправда, грех прощены Богом.

«Двойное» наказание, о котором говорится в конце ст. 2, — гипербола, означающая, что народ пострадал более, чем положено. Стих 2 формулирует в сжатой форме всю суть вести Девтероисаи, и фактически вся его проповедь является комментарием на это начальное утверждение. Прощение и спасение неразрывно связаны у пророка и во всем Ветхом Завете.

Стт. 3—4: Пунктуация (параллелизм) еврейского текста отличается от LXX. В LXX (= СП):

«Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу...»

В таком варианте цитируют этот текст Евангелия (Мк. 1, 3 и пар.; Ин. 1, 23), имея в виду под гласом в пустыне Иоанна Крестителя. Это один из примеров того, как LXX ближе к новозаветному пониманию ветхозаветных текстов (ср. Ис. 7, 14 и др.).

Искупление народа описано на языке победного шествия царя-победителя и его войска. «Путь Господу» и «стези Богу нашему» являются контрастом по отношению к Процесссионному пути в Вавилонской столице. Перед нами один из примеров того, как

пророк использует вавилонские реалии для выражения своих мыслей. Этим центральным путем, проходящим через центр города, на ежегодное празднование Нового Года следовал Мардук — идол, за которым шел царь. Этим же путем проходило победным парадом и вавилонское войско. Наконец, этим же путем, вероятно, прибыли в Вавилон и плененные евреи среди множества других пленников. По сравнению с «путем Господа» этот великий Процесссионный Путь — ничто, так как «стези Бога нашего» будут проходить прямо через пустыню (кратчайший путь из Вавилона в Иерусалим), сравнивая с землей горы и возвышая низменности (долины). Этим путем пленники, пришедшие в глубокой печали в Вавилон, с триумфом вернутся домой.

ЈНВН, на несколько десятилетий оставивший свою обитель — Иерусалимский Храм (ср. Иез. 10, 18—19; 11, 22—23), — теперь возвращается туда (43, 1—9). Как готовилась дорога для восточных царей, отправлявшихся посетить какой-нибудь город, так и теперь нужно было подготовить дорогу, ведущую в Иерусалим, для Господа.

Ст. 5: Как заключительный акт спасения будет явлено Присутствие Самого ЈНВН (букв. по-еврейски: «Слава ЈНВН будет открыта»). Выше мы сказали о причине спасающего действия ЈНВН: не добродетель народа и даже не его покаяние, но милостивая сущность ЈНВН. Вспомним, что «Слава» — термин, с помощью которого священники обозначали спасительное Присутствие ЈНВН в Израиле (ср. тема об Иезекииле).

Фраза «ибо уста Господни изрекли это» говорит о непреложности Слова Божия. Будущая реальность спасения доказывается тем, что это изрекли уста Господни. Действенность Слова Божия — тоже любимая тема Девтероисаии.

«То, что до сих пор можно было слышать только на небе, со стиха 6 передается на земле. Небесный голос обращается к земному человеку и дает ему приказание: «Возвещай». Но пророк, к которому обращена эта речь, не знает, к чему он должен призывать. Он, живя в депортации в Вавилоне, сам еще не может постичь ту весть, которую он воспринимает. Мы слышим, что он вопрошает из глубины усталости и безутешности:

«Что мне возвещать? Всякая плоть — трава, и вся красота ее — как цвет полевой. Засыхает трава, увядает цвет, когда дунет на него дуновение ЈНВН» (Ис. 40, 6—7).

Эти слова — жалоба о преходящем — известны из псалмов и из книги Иова (Пс. 38; 48; 89; 102, 14 слл.). Их здесь перенимает пророк. Как жаркий ветер аравийской пустыни губит во мгновение все, что растет и цветет, так же и с жарким дыханием Господа. Может ли быть по суду Божию снова рост и цветение? Если интерпретировать диалог призвания (40, 6—8) в этом смысле, то становится ясно, что Девтероисайя исполнен той же усталости и растерянности, как и его соплеменники. С ним происходит то же, что и с теми, кому он должен возвещать весть надежды. Он тоже не может постичь того, что услышал с неба. Но небесный голос не оставляет его и не оправдывает его жалобу, соглашается с ним, признавая тленность всех людей и народов:

«Да, народ — трава» (40, 7).

В этом ответе-жалобе пророка противопоставляется слово обетования JHWH. Это слово не преходит! Оно и в ситуации смерти и тленности может пробудить к новой жизни. Оно «пребудет вечно» (40, 8)⁵⁷.

В стихах 40, 9—11 — итог призвания: Девтероисайя стал провозвестником благовестия.

Разобранный отрывок представляет собой пролог и суммирует суть служения пророка. Кроме того, он указывает на кульминацию «книги», где «утешайте, утешайте» (40, 1) превращается в «восстань, восстань» (52, 1) и «идите, идите» (52, 11). Пролог и эпилог (55, 6—13) составляют литературный и богословский баланс, что подтверждается эхом 40, 4 и 55, 12:

«Итак вы выйдете с веселием
и будете провожаемы с миром;
горы и холмы будут петь пред вами песнь,
и все деревья в поле рукоплескать вам» (Ис. 55, 12).

Пустыня и степь (40, 3) контрастируют с дождем, снегом и цветущей жизнью в 55, 10.

«Благовестник» («Евангелист»). В 40, 9 мы встречаем слово с корнем «благовестие» — «евангелие». Еще несколько раз такие слова встречаются в: 41, 27; 52, 7. В Новом Завете слово «евангелие» станет рабочим термином для обозначения вести

⁵⁷ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

христианского спасения. Образ вестника идет от старинной традиции подготовки к прибытию важных особ путем торжественного объявления, что должно было вызвать радость жителей.

«Весть, которую он услышал на небе, которая была возвещена ему одним из небесных существ и которую он должен нести далее, — эту весть он возвещает над разрушенным Иерусалимом и опустошенными городами Иуды. Иерусалим должен стать благовестницей (ж. р.) и возвестить всем городам Иуды, что ЯХВН возвращается в Свой дом. Он возвращается на Сион и приводит с Собою Свой народ, который он выкупил на свободу. Как пастух пасет свое стадо, как он особенно заботится об агнцах и дойных овцах, так примет снова и ЯХВН народ Свой и освобожденных приведет домой.

Переданные в Ис. 40—55 речи оповещают, как Второисайя пытался распространить принятую весть и как он старался заразить слушающих ее своею радостью, но перед ним стоял усталый, изможденный народ. Ему противостояла глубокая безнадежность. Не самоуверенность и переоценка своих возможностей были искушениями, которые отличали в свое время Израиль; теперь не дают подняться парализующее безволие и отчаяние.

«Оставил меня ЯХВН, Господь забыл меня» (Ис. 49, 14), — вот жалоба изгнанников. «Путь мой сокрыт от ЯХВН, и дело мое забыто у Бога моего» (40, 27), — говорили выжившие.

Ввиду этого отчаяния в народе Второисайя должен был говорить *совершенно новым образом*.

«У него мы уже не находим обвинений и угроз — преимущественной формы пророчества Первого Исаяи допленного периода. Весть Второисаии содержит новые жанры: безусловное *обетование спасения* — это на первом плане; *речи-диспуты*, в которых пророк останавливается на плаче и сомнениях своих слушателей; наконец, *речи суда*, в которых ЯХВН ведет судебную тяжбу с богами народов. Но есть и эсхатологическая *песнь ликования (гимн)*, в которой звучит радость об избавлении. Во всех этих способах пророчества пророк стремится привлечь внимание слушателей. Он борется за их веру. Ибо он знает, что в отчаянии не может требовать доверия. Новые формы речи призваны пробудить веру и надежду»⁵⁸.

Мы будем знакомиться с основными мотивами утешительной вести, попутно делая замечания по поводу различных жанров, в которые Девтероисайя облекал свою весть.

Единство и различия Ис. 1—39 и Ис. 40—55. С одной стороны, здесь нужно говорить о несомненной разнице:

(1) Разница в настроении. В 1—39 тревога о греховности народа и возвешение скорого суда Божия. В 40—55 суд Божий является пережитым событием прошлого, в ближайшем же будущем ожидается спасение Господне. Соответственно этому отличается и язык 40—55 (часто повторяется фраза «не бойтесь»).

(2) Разница в окружающей обстановке и ее отражении. 1—39 четко отражает деятельность Исаяи Иерусалимского, который трудился в 741—701. То, что упоминается в 40—55, явно соответствует жизни еврейской общины в Вавилонском плену.

(3) Разница во времени. В 1—39 упоминаются имена современников Исаяи: например, Ахаза, Езекии, Сеннахериба. Единственное собственное имя исторической личности, упоминаемое в 40—55, — имя персидского царя Кира (550—530). О нем говорится как об освободителе евреев из плена.

С другой стороны, столь же несомненным является преемство и на уровне главных идей, и на уровне лексики, любимых выражений. Мы уже отметили, что Девтероисайя, как и его великий иерусалимский предшественник, говорит о необходимости веры и об уникальности и святости Бога Израилева. «Святой Израилев» — это именование Бога встречается 17 раз в Ис. 1—39, 13 раз в Ис. 40—55, 4 раза в Ис. 56—66. Имеются и другие сходства. О единстве всей книги подробнее поговорим позднее (после Ис. 55—66). На возможность продолжения своей школы намекал сам Исаяя Первый:

«Завяжи свидетельство, и запечатай откровение при учениках Моих» (Ис. 8, 16).

§ 64. Весть Девтероисайи

Бог верен своей любви и не забыл того, кого избрал. Весть об этом выражена в словах, которые можно отнести к красивейшим и поэтичнейшим во всей Библии:

⁵⁸ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

«Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя. Вот, Я начертал тебя на дланях *Моих*; стены твои всегда предо Мною» (Ис. 49, 15—16).

ЈНВН, Святый Израилев, есть Бог-Творец. Тема творения в 40—55 встречается очень часто. Конечно, утверждения о Боге как о Творце сами по себе не являются оригинальными, но ни один другой писатель Ветхого Завета не уделяет столько внимания богословию творения, как этот пророк плена.

«Я Господь, Который сотворил все, один распростер небеса и Своею силою разостлал землю...» (Ис. 44, 24).

Антивавилонская направленность речей пророка. Девтероисайя не просто повторял утверждение о творческой власти ЈНВН, но делал это так, чтобы ни у кого не оставалось сомнений в том, что речь идет о ЈНВН и ни о ком другом.

Нужно помнить, что евреи, находясь в плену, жили среди народа, который обладал прекрасно разработанным богословием творения и использовал это богословие таким образом, что оно стало основанием Вавилонского политического строя. Главный вавилонский космогонический миф — «Энума элиш» («Когда вверху») — повествует о том, как верховный бог Мардук сначала создает небо и землю, побеждая злого дракона хаоса (Тиамат), а затем в центре вод хаоса утверждает упорядоченный мир. Вершиной творения является Вавилон. В начале каждого года (на Новый Год) в Вавилоне поэма «Энума элиш» публично исполнялась как часть церемонии, через которую Мардук наделял царя властью на предстоящий год. Девтероисайя подразумевал этот миф, когда говорил о творении и с особым пристрастием утверждал, что не Мардук создал мир, но ЈНВН. Иногда пророк пользуется даже языком самого вавилонского мифа:

«Восстань, восстань, облекись крепостью,
мышца Господня!
Восстань, как в дни древние,
в роды давние!
Не ты ли сразила Раава,
поразила крокодила [*дракона* — А. С.]?
Не ты ли иссушила море,
воды великой бездны,

превратила глубины моря в дорогу,
чтобы прошли искупленные?»

(Ис. 51, 9—10).

С этим связан другой отчетливо выраженный тезис проповеди Девтероисайи, настаивая на котором, он снискал себе репутацию самого ревностного из всех пророков Библии проповедника монотеизма.

Абсолютный монотеизм.

«Я Господь, и нет иного; нет Бога кроме Меня...» (Ис. 45, 18).

Благодаря подобным изречениям проповедь Девтероисайи — одна из вершин всего Ветхого Завета, которая, как, например, Второзаконие, повлияла на многое другое в Библии (например, повествование Быт. 1).

Острие этой проповеди было направлено против идолатрии (идолопоклонства), которая практиковалась в Вавилоне и которой соблазнились многие евреи. Нигде в Ветхом Завете нет более яростной атаки и уничтожающе-иронической критики на идолопоклонство, чем в Ис. 44, 9—20. Обязательно прочитайте его! Этому длинному прозаическому отрезку предшествует краткий поэтический текст, который готовит читателя к тому, что ожидает его впереди:

«Так говорит Господь, Царь Израиля,
и Искупитель его, Господь Саваоф:
Я первый и Я последний,
и кроме Меня нет Бога,
ибо кто как Я? Пусть он расскажет,
возвестит и в порядке представит Мне...
Есть ли Бог кроме Меня?
нет другой твердыни, никакой не знаю»

(Ис. 44, 6—8).

Эта главная мысль возвещается в разных формах. Монотеизм в словах Исайи имеет в виду бытие единственного живого, личного, а потому ревнивого Бога. Нигде более в других книгах мы не встретим такого количества личного местоимения «Я», иногда повторяющегося дважды кряду.

Речи-диспуты. Пророк пытается привести в чувство свой отчаявшийся народ, например, в форме живой дискуссии, диспута,

философского спора. Например, в Ис. 40, 12—17. 18—26. 27—31.

Не менее интересен другой жанр:

Речи суда (судебного процесса). К такому типу можно отнести Ис. 41, 1—5. 21—29; 43, 8—15; 45, 20—25.

Окружающей обстановкой является законный суд (например, совет старейшин), где судятся народы, боги. Каждый должен отстоять свою правоту. Народы должны отстоять истинность своих божеств, а боги — свое могущество и всеведение. Израиль (иногда соседи Израиля) предстоит перед судом, а Господь через своего посредника (пророка) выполняет роль судьи или судебного адвоката.

«Представьте дело ваше, говорит Господь; приведите ваши доказательства, говорит Царь Иакова» (Ис. 41, 21).

«Пусть все народы соберутся вместе, и совокупятся племена. Кто между ними предсказал это? пусть возвестят, что было от начала; пусть представят свидетелей от себя и оправдаются, чтобы можно было услышать и сказать: “правда!”» (Ис. 43, 9)

Израиль также должен свидетельствовать о своем Боге перед лицом других народов.

«Мои свидетели, говорит Господь, вы и раб Мой, которого Я избрал, чтобы вы знали и верили Мне, и разумели, что это Я» (Ис. 43, 10).

«В ст. 10б можно было бы ожидать: «чтобы *они* знали и верили Мне». Но Девтероисайя ведет тяжбу с народами и их богами ради Израиля. Слепой и глухой народ должен первым уразуметь и поверить JHWH.

В тексте 43, 10 Второй Исайя тоже использует *'mn* (верить), о котором мы говорили в связи с Исайей Иерусалимским (Ис. 7, 9 и 28, 16). Но он использует его не абсолютно (безобъектно), а с дополнением в *Dativum*. Израиль должен знать и верить «Мне, что это Я». Вспомним, что «знать» в еврейском языке означает не теоретический акт, но признание и избрание, включающее в себя отношение к познаваемому. Теперь становится ясно, что «познавать» и «верить» описывают один и тот же процесс. Израиль, на котором перед всеми народами открылась историческая власть Божия, должен, наконец, сам прийти к уразумению. Он должен

верить JHWH и уразуметь, «что это Я». Здесь в Ветхом Завете мы сталкиваемся с таинственной формулой откровения, которая многократно вложена в уста Иисуса в Евангелии от Иоанна. Она намекает на Имя Божие, в котором Бог в начале истории высказал Моисею Свое «Я стану быть, каким Я стану быть». Несравнимость Бога ни с каким тварным существом — вот что выражает это имя, равно как Его особую близость, в которой Он, JHWH, желает присутствовать для Своего народа Израиля. Оба оттенка и подчеркиваются Девтероисайей. «Прежде Меня не было Бога и после Меня не будет» (ст. 10б), — это говорится в противоположность другим богам. «Я, Я, JHWH, и нет Спасителя кроме Меня» (ст. 11), — гласит обетование Израилю. Впервые в Ветхом Завете здесь оспаривается, что до или после JHWH могут быть другие боги или что они когда-то были. JHWH — единственный Бог и Спаситель Своего народа. Израиль должен с удивлением признать, что в его национальной катастрофе и в грядущем повороте событий он имел дело только с JHWH, и что мысли JHWH выше мыслей человеческих»⁵⁹.

Творение мира и спасение (искупление) Израиля — дело одного Бога, JHWH. Итак, мы не могли не заметить, какую явную связь видит Девтероисайя между творением и спасением, которые являются делами одного истинного Бога — JHWH, Бога Израилева. Никто другой, кроме Девтероисайи, не говорил об этом с такой настойчивостью и так поэтично и красиво.

В этом отношении, пожалуй, лишь некоторые псалмы можно сравнить с речами пророка. Так, Пс. 135 — яркий пример сочетания тем творения и спасения. Причем, очевидно, что та часть, в которой говорится о спасении (Исходе) — кульминационная.

В Псалме (стт. 9—10) мы видим резкий, безыскусный, вероятно, не требующий уже объяснений, переход от Быт. 1 к Исх. 11—12 без всякого приготовления. В Ис. 51, 9 слл. переход более искусный. Еще раз процитируем этот текст:

«Восстань, восстань, оденься крепостью,
мышца Господня!
Восстань, как в дни древние,
в роды давние!

⁵⁹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

Не ты ли сразила Раава,
 поразила крокодила [дракона — А. С.]?
 Не ты ли иссушила море,
 воды великой бездны,
 превратила глубины моря в дорогу,
 чтобы прошли искупленные?»

(Ис. 51, 9—10).

Переход от первичных вод творения (бездны) к водам Черного моря настолько тонкий, что мы даже не можем с уверенностью сказать, где он. Кстати, в Исх. 15 вода тоже иногда именуется водами. Да и в Быт. 1, 7 речь идет о *разделении* первобытных вод.

Преимственность одной темы по отношению к другой (творение и спасение) поэтически выражается в Пс. 18, 3:

«День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание».

Так от первого дня творения начинается эта непрерывная традиция.

Таким образом, рассказ Быт. 1, составленный священниками в плену (подробнее см. ниже), существует не сам по себе, не ради того, чтобы рассказать только о творении, но он является как бы точкой отсчета в истории искупления. Это часть этиологии (объяснения происхождения) народа Божия, народа спасенного.

Таким образом, Господь, Бог Израилев, выведший Израиль из Египта — это Бог, создавший мир. Он — единственный истинный.

Ради чего возвещает об этом пророк? Для того, чтобы провозгласить новый Исход.

Обетование нового Исхода и призыв к нему. Исход радостно-поэтично пред-описывается в Ис. 43, 1—7:

Ныне же так говорит Господь,
 сотворивший тебя, Иаков,
 и устроивший тебя, Израиль:
 не бойся, ибо Я искупил тебя,
 назвал тебя по имени твоему; ты Мой.
 Будешь ли переходить через воды, Я с тобою, —
 через реки ли, они не потопят тебя;
 пойдешь ли через огонь, не обожжешься,
 и пламя не опалит тебя.
 Ибо Я Господь, Бог твой,
 Святой Израилев, Спаситель твой;

в выкуп за тебя отдал Египет,
Ефиопию и Савею за тебя.
Так как ты дорог в очах Моих,
многоценен, и Я возлюбил тебя,
то отдам *других* людей за тебя,
и народы за душу твою.
Не бойся, ибо Я с тобою;
от востока приведу племя твое
и от запада соберу тебя.
Северу скажу: «отдай»; и югу: «не удерживай;
веди сыновей Моих издалека
и дочерей Моих от концов земли,
каждого кто называется Моим именем,
кого Я сотворил для славы Моей, образовал и
устроил.

Здесь возвращение из плена толкуется как новый Исход, обусловленный Заветом Бога с Его народом. Много параллелей с первым Исходом — из Египта, что еще раз доказывает, с одной стороны, ключевое значение Исхода, а с другой стороны, что Вавилонский плен и возвращение — другая, сравнимая лишь с Исходом, вершина библейской истории.

Египет был страной тьмы и смерти («тьма/свет» — тема, ясно слышимая в истории Исхода: тьма египетская; столп огненный, который был тьмой для врагов и путеводным светом для народа Божия). Так и о Вавилоне:

«... чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме — из темницы» (Ис. 42, 7).

Господь будет также идти рядом, вести свой народ.

«Не бойся, ибо Я с тобою! Не смущайся, ибо Я Бог твой» (41, 10; ср. 41, 13; 41, 14; 43, 1. 5; 44, 2; 54, 4).

Действенность Слова. Творческая мощь слова Божия реализуется вновь, как в творении («и сказал Бог...») и в Исходе («Я говорю тебе: отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне служение; а если не отпустишь его, то вот, Я убью сына твоего, первенца твоего» — Исх. 4, 23). Об этом же возвещает Девтеронисайя:

«Как дождь и снег нисходит с неба
и туда не возвращается,
но напояет землю и делает ее способною рождать и

произращать,
 чтобы она давала семя тому, кто сеет,
 и хлеб тому, кто ест, —
 так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, —
 оно не возвращается ко Мне тщетным,
 но исполняет то, что Мне угодно,
 и совершает то, для чего Я послал его»

(Ис. 55, 10—11).

Эти слова тоже можно считать жемчужиной библейского богословия. Они могут служить эпиграфом к теме действенности Слова Божия.

Кир — помазанник. Кир, царь персидский, выступает в роли орудия Божия. Пророк его называет пастырем (Ис. 44, 28), помазанником, по-греч. Христом (Ис. 45, 1). Иноземные цари — орудия в руках Бога (Навуходоносор — Иер. 4, 6; 21, 7; 22, 25; 25, 9; 27, 6, особенно ст. 8; 28, 14; 29, 21 и мн. др.). Интересен т.н. цилиндр Кира — находка археологов, — где запечатлен военный триумф Кира:

«Мардук, великий Господин Вавилона, страж своего народа, с радостью смотрел на добрые дела Кира и его правого сердца и приказал ему двигаться на свой город Вавилон. Он помог ему найти дорогу в Вавилон и беспрепятственно войти в его двор как другу и компаньону. Он помог ему войти в Вавилон без боя и сражения».

Отвечая на недоумения народа, пророк говорит:

«Горе тому, кто препирается с Создателем своим, черепок из черепков земных! Скажет ли глина горшечнику: «что ты делаешь?» и твое дело скажет ли о тебе: “у него нет рук?” Горе тому, кто говорит отцу: “зачем ты произвел меня на свет?”, а матери: “зачем ты родила меня?”» (Ис. 45, 9—10).

§ 65. Песни о Рабе (Отроке, Слуге) ИИWH

Особое место в проповеди Девтероисаии занимают четыре песни: Ис. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9 и 52, 13—53, 12.

Эти песни относятся к тем пророческим прозрениям, которые связывают Ветхий и Новый Завет в неразрывное целое. Особенно это касается 4-й песни.

Называются они песнями о Рабе (или Отроке или Слуге)

ЈНВН или Господнем, так как они используют язык царского двора для описания личности и/или группы, которая должна выполнить задание ЈНВН, Царя. Интенсивная дискуссия по поводу этих песней группируется вокруг двух основных вопросов: (1) Каково соотношение этих песней с остальным материалом 40—55? (2) Кто этот Раб?

По поводу первого вопроса большинство исследователей Ветхого Завета высказывается в том смысле, что песни принадлежат самому Девтероисае, так как язык и идеи песен имеют много общего со всей проповедью Девтероисаи.

Вопрос идентификации Раба осложняется тем, что он и его деятельность описаны в неоднородной манере в каждой из песней. Иногда Раб выглядит страдающим (42, 3; 53, 7), а в других случаях он представлен воинственным и торжествующим (49, 2). Кроме того, вопреки тем текстам, где под Рабом Господним однозначно подразумевается народ Божий (например, 41, 8: «А ты, Израиль, раб Мой, Иаков, которого Я избрал»), здесь о Рабе говорится в индивидуальном смысле (но ср. 49, 3). В свете всего сказанного становится понятным вопрос эфиопского евнуха, обращенный к апостолу Филиппу об одном из этих текстов (Ис. 53, 7—8):

«О ком пророк говорит это? о себе ли, или о ком другом?»
(Деян. 8, 34).

Христианская церковь с первых времен не сомневалась в том, о ком идет речь. Сам Христос увидел в этих песнях очень много концептуального для Своего служения как Мессии, который должен страдать и умереть, чтобы выполнить волю Господню (Мф. 16, 21—23). Для христиан это означает, что, кого бы ни подразумевал пророк в буквально-историческом смысле в момент написания песен, Рабом ЈНВН является Иисус Христос.

Например, очевидна параллель между такими характеристиками Отрока, как:

«Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволил душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд» (Ис. 42, 1).

и голосом Отца над Иисусом, крестящимся в Иордане (когда на Него нисходит Дух), а также в момент Его преображения:

«Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение»
(Мк. 1, 11).

Несомненно такие тексты раскрывали мессианство Иисуса с очень важной, но «забытой» в иудаизме в Его времена стороны — как мессианства *страдающего* Мессии, а не торжествующего царя-победителя.

Если же оставаться только в рамках Ветхого Завета, то, вероятно, здесь имеется в виду исторический путь и миссия Израиля как избранного народа. Кстати, это несколько не противоречит христианскому прочтению, так как мы часто встречаемся в Евангелии с тем, как Христос в полной мере реализует неисполненное призвание Израиля (например, искушение в пустыне). Также ко Христу в Евангелии относятся ветхозаветные пророчества, имевшие в виду народ Израиля (ср. Мф. 2, 15).

Православный литургический комментарий. Именно четвертая (Ис. 53), наиболее объемная и выразительная песнь стала одним из глубочайших ветхозаветных прозрений, приоткрывающих тайну страданий Иисуса Христа. Как пророчества об Эммануиле в Ис. 7—11, так и эта песнь дала повод назвать Исаяю ветхозаветным евангелистом. Отдельные цитаты из этой песни произносятся на проскомидии перед Божественной Литургией, в воспоминание о Голгофской жертве Христа:

«Яко овца на заклание ведеса, и яко агнец непорочен, прямо стрегущаго его безгласен, тако не отверзает уст своих. Во смиреннии его суд его взятся. Род же его кто исповестъ. Яко вземлется от земли живот его» (Ис. 53, 7—8).

Также Ис. 53 является паремией в Великую Пятницу на черне с выносом Плащаницы.

Универсализм Девтероисайи. В Песнях о Рабе ЯНВН подчеркнута провозглашается универсальный характер спасения. Раб — это и есть тот, кто «возвестит народам суд (*mishpat* — справедливость)» (Ис. 42, 1) и «многие народы приведет Он в изумление» (Ис. 52, 15).

«Мало того, что Ты будешь рабом Моим
для восстановления колен Иаковлевых
и для возвращения остатков Израиля,

но Я сделаю Тебя светом народов,
чтобы спасение Мое простерлось до концов земли»

(Ис. 49, 6).

Можно не сомневаться в том, что этот универсализм Деветоисаии сыграл важную роль в формировании миссионерского императива христианской церкви (Мф. 28, 19—20).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ
**БАВИЛОНСКИЙ ПЛЕН — КУЗНИЦА
СВЯЩЕННЫХ ТРАДИЦИЙ**

§ 66. Духовное значение Вавилонского плена

Вавилонский плен стал временем перерождения народа Израиля. Находясь в языческом окружении с сильными традициями, Израиль, наконец, осознал себя как народ Божий.

Прежде всего здесь мы не можем опять не вспомнить о проповеди Девтероисаи, великого пророка, послужившего делу *восстановления, воскресения* Израиля. Его проповедь имела огромное значение. Благодаря ей, наконец, изначальная память о Завете с Богом, которая прежде хранилась только усилиями отдельных бесстрашных ранних пророков времен монархии, обрела вид той всенародной религии, которая осознавалась как данная отцам их Богом и верность которой нужно хранить даже до смерти.

«В горниле Вавилонского плена не только возродился, но, можно сказать, *заново родился иудейский народ*. Уведен был в плен гордый политический народец, непрерывно ведший авантюрные войны в лоне то египетской, то ассириовавилонской коалиции, грубый бытовой *язычник*, идолопоклонник, а вернулся на развалины Иерусалима трезвый *монотеист*, ревнитель монопольного культа своего Бога Яхве, понятого, наконец, как Единого и Единственного Бога всего мира и всех народов <...> Израиль оперся не на свою гос. власть и династию, не на армию <...>, а на *свою веру, на свое строго уставное культовое благочестие, на свое священство*, на свою писанную Моисееву Тору и ее книжное продолжение: «пророков» и прочие «писания», на то, что в эллинистическом мире, поначалу через иудеев же получило название «Библии». Состав и редакция библейских книг получили свою чеканку именно *в этой духовной лаборатории плена...*»⁵⁹.

В верности этой религии Бога Израилева народ, наконец, увидел смысл своего призвания, и устремил на это все свои усилия. В чем они выразились? Это и есть тот вопрос, который нас интересует теперь.

І. КНИГА ЛЕВИТ⁶⁰

Чистота веры через чистоту культа. Остатки народа Израиля объединились вокруг своих священников (например, Иезекииля). Израиль становится отныне священнической общиной. Требование тщательного соблюдения точно установленных обрядов свидетельствует о стремлении создать на земле, среди языческих народов, народ святой, чья жизнь посвящена хвале истинного Бога, — народ, способный осуществлять совершенное вплоть до мельчайших деталей служение этому Богу, чья трансцендентность (то есть бесконечное величие) воспринимается с крайней остротой.

Это стремление сохранить чистоту веры и культа, невзирая на ожесточенный натиск чуждых языческих верований и культов, отражено в книге Левит.

Религиозная основа и глубинное вдохновение Левита действительно исходит от Моисея, так как в центре ее стоит Закон Моисея — главное откровение, которое ведет человека по пути верности Завету и общения с Богом. Последний стих книги:

«Вот заповеди, которые заповедал Господь Моисею для сынов Израилевых на горе Синае» (Лев. 27, 34).

Книга целиком состоит из обрядовых предписаний, описаний различных жертвоприношений, запрещений, касающихся различных сфер жизни человека вплоть до пищи и отношений между полами.

Вся книга и состоит из этих предписаний: в гл. 1—7 говорится о жертвоприношениях. Например, о жертве мирной:

⁵⁹ Карташев А.В., Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947, С. 24—25.

⁶⁰ Настоящая глава составлена по: Толкование на Книгу Левит. // Символ № 10, С. 153—158.

«Если жертва его жертва мирная, и если он приносит из крупного скота, мужеского или женского пола, пусть принесет ее Господу, не имеющую порока, и возложит руку свою на голову жертвы своей, и заколет ее у дверей скинии собрания; сыны же Аароновы, священники, покропят кровью на жертвенник со всех сторон; и принесет он из мирной жертвы в жертву Господу тук, покрывающий внутренности, и весь тук, который на внутренностях, и обе почки и тук, который на них, который на стегнах, и салыник, который на печени; с почками он отделит это; и сыны Аароновы сожгут это на жертвеннике вместе со всеожжением, которое на дровах, на огне: *это* жертва, благоухание, приятное Господу» (Лев. 3, 1—5).

Далее содержатся правила о священниках (глл. 8—10), о чистом и нечистом (глл. 11—15).

Например, о чистых и нечистых животных:

«... вот животные, которые можно вам есть из всего скота на земле: всякий скот, у которого раздвоены копыта и на копытах глубокий разрез, и который жует жвачку, ешьте; только сих не ешьте из жующих жвачку и имеющих раздвоенные копыта: верблюда, потому что он жует жвачку, но копыта у него не раздвоены, нечист он для вас; и тушканчика, потому что он жует жвачку, но копыта у него не раздвоены, нечист он для вас, и зайца, потому что он жует жвачку, но копыта у него не раздвоены, нечист он для вас; и свиньи, потому что копыта у нее раздвоены и на копытах разрез глубокий, но она не жует жвачки, нечиста она для вас; мяса их не ешьте и к трупам их не прикасайтесь; нечисты они для вас» (Лев. 11, 2—8).

В оставшихся главах говорится о праздниках, различных ритуальных нормах святости, об обетах.

Как толковать весь этот свод правил и предписаний, которые потеряли свое буквальное значение, но не перестают быть Священным Писанием, да еще центральной частью Закона?

Существует предубеждение, увы, весьма распространенное, будто бы чтение Левита может интересовать только специалистов по истории культов. В крайнем случае допускается, что простой христианин может бегло просмотреть эту часть Библии, для того чтобы ознакомиться с религиозным миром иудаизма, в котором жил Господь наш Иисус Христос и с которым связано Его учение. Действительно, в Новом Завете (например, в Евангелии и в Посланиях Павла, в Послании к Евреям) есть много ссылок на обряды Левита.

Можно, конечно, попытаться понять их аллегорически, как это делала еще в древности Александрийская школа. Но аллегорическое толкование в любом случае вторично по отношению к букве Писания и слишком решительно отметаает какой-то более близкий в букве, хотя и не буквальный, но важный, непреходящий смысл. О крайностях аллегорического толкования, родившегося в эллинистических кругах иудейства (в Александрии) можно составить себе представление на основании, например, следующего свидетельства: «Например, разрешение употреблять в пищу животных с раздвояющимися копытами, по толкованию Елеазара, есть на самом деле повеление данное иудеям быть рассудительными, а такое же предписание относительно животных, жующих жвачку, должно быть истолковано как призыв к постоянной памяти о Боге и об его делах. Что же касается запрещения употреблять в пищу ласок, то Елеазар его представил как запрещение быть доносчиками. Такое толкование основано на естественно научных представлениях первосвященника, по которым ласки зачинают через уши и рожают через рот, подобно тому, как доносчики, передавая услышанное ими, из уст своих порождают ближним своим вред»⁶¹.

Необходимо ясно сказать, что Левит, несмотря на «суровую внешность», представляет собой великую книгу живого богословия. Он вводит нас в атмосферу глубоко религиозную и весьма своевременно преподает нам уроки религиозного духа (что можно было заметить уже во время чтения). Остановимся на некоторых из великих религиозных тем Левита.

§ 67. Святость (инаковость) Бога

Левит дает нам чувство Бога. На всех своих страницах он говорит нам о Боге. Говорит не абстрактно о Его «природе» и «атрибутах», а показывает, что такое Бог для Своего народа. Это исповедание веры в действии. Тем самым он дает нам в полной мере ощутить святость Бога. Что следует понимать под этим выражением? Святость Бога — это то, что присуще именно Ему. Это тайна Бога, который «совсем иной», абсолютно отличный от со-

⁶¹ См. Князев А., прот. Историческое и богословское значение «Письма Аристея к Филократу». // Православная Мысль, вып. XI, Париж, 1957, С. 124—125

творенных существ, «отделенный». Абсолютно никто не может быть сравнен с Ним.

Эта идея трансцендентности Бога господствует во всей книге. Левит напоминает христианам, что отцовство Бога, которое им открыл Христос, не должно вызывать у них чувства пренебрежения к тому глубокому благоговению, какое испытывал перед своим Богом Израиль.

§ 68. Что такое народ Божий?

Левит дает нам ощутить, что такое народ Божий. Святость Бога может быть передана. На человеческом плане свято то, что изъято из мирской области и перенесено в область, принадлежащую Богу, то, что вступает в соотношение с Ним. Эта святость по приобщению распространяется на лица, на предметы, на места, на времена. Но прежде всего свят Израиль. Ибо Бог выделил его, изъял его из мирской области, приобрел его для Себя, посвятил его особым образом через его избранничество, через союз с ним, через его освобождение из Египта, через его призвание быть свидетелем. Таким образом, Левит возвращается к великим библейским темам.

Эта святость, прежде всего и по существу являющаяся более милостью Божией, чем нравственным совершенством, имеет три аспекта.

Отделение (чистого от нечистого). Израиль должен быть отделен от других народов, то есть он не должен быть, как египтяне и хананеяне, и не должен поступать, как они. Эта святость требует разрыва со всем, что нечисто, требует полного отвержения нечистого.

См. выше приведенный пример о чистых и нечистых животных. Гл. 13—14 — о прокаженных. Когда человек избавляется от проказы, он приходит к священнику принести жертву и таким образом вступает в общество Господне «и он будет чист» (Лев. 14, 20). Ср. исцеление Иисусом десяти прокаженных.

Вообще это продолжение мотива отделения. «Воду от суши...», «пойди от родства твоего...», «войди в ковчег...», Египет и Израиль. В этом смысл закона о чистом и нечистом.

Освящение. Это отделение совершается в целях освящения. Бог требует от Израиля святости, потому что этот народ принад-

лежит Ему. Он поместил его в такой жизненной сфере, в которую другие не имеют доступа. Существует совершенно особое отношение Бога к Израилю и Израиля к Богу. Коротко говоря, это священный народ, народ-священник.

«Будьте святы, ибо свят Я, Господь Бог ваш» (Лев. 11, 44—45; 20, 7).

Обязательства.

«Будьте святы, ибо свят Я, Господь Бог ваш» (Лев. 11, 44—45; 20, 7).

Это главное обязательство. Точнее, это практическое следствие. Израильтяне должны освящать себя, осуществляя на деле Закон ЯНВН. Творя Его волю, они свидетельствуют о Нем перед другими народами, которые также принадлежат Богу и должны придти к Нему, увлекаемые Израилем. Ради этой цели он и был призван первым. Левит снова говорит о великой библейской тайне «домостроительства спасения».

Следовательно, у народа, избранного Богом, все существование будет сосредоточено на Боге. Жизнь этого народа будет жизнью в единении с ЯНВН, великим и святым. Все, что может прославлять эту святость и позволяет подражать ей, будет тщательно соблюдаться: великолепие культа, забота о теле и душе и т. д. Члены народа Божия будут объединены между собою не только узами крови, но и глубокой и требовательной братской любовью. Таким образом, в Левите мы уже находим эту «двойную озабоченность» — озабоченность Богом и ближним, которая подготавливает Новый Завет.

Отношения с ближними и отношения с Богом (гл. 19). Нужно особенно обратить внимание на 19 гл., где всем требованиям, которые выдвигает Бог, существует одно-единственное обоснование, повторяемое много раз:

«Я Господь, Бог ваш».

Эти требования касаются всего спектра: от общей заповеди любви к ближнему до требования возратить плату наемнику. То есть вся жизнь человека должна быть сориентирована на отношение к Богу. Это жизнь перед лицом Бога.

Идеал, к которому стремится Левит, — сделать из еврейского народа общину «освященных», достойную приносить Богу совершенную жертву, — этот идеал в высшей форме осуществляет христианская община, Церковь, «новый Израиль по духу». Следует перечесть Послание к Евреям и Первое послание Петра (2, 5—9).

Христос — совершенная жертва (непорочный, безгрешный агнец) и совершенный священник. В Нем исполнилось и это призвание Израиля. Ради этого Он стал человеком. Святой Бог стал профанным — стал человеком — чтобы человек стал сыном Божиим, священным, освятился.

§ 69. Смысл жертвоприношений

Левит дает нам ощутить, что такое жертвоприношение. Он напоминает нам о том, что жертвоприношение является религиозным актом по преимуществу. Жертвоприношение выражает наше чувство абсолютной зависимости от Бога. Идея, вдохновляющая жертвоприношение, заключается в следующем: Бог есть Всевышний Владыка, которому принадлежит все и к которому все должно возвратиться (см. Пс. 49, 9—10). Следовательно, вполне справедливо платить ему некую дань. Только после этого человек может пользоваться остальным. Богу приносят жертвы не оттого, что Он в этом нуждается, а в признание Его высшей власти. В дальнейшем пророки неоднократно повторяют эту мысль. Этот дар принимает особую форму: приносимое уничтожается полностью или частично. Однако не следует думать, что жертвоприношение заключается в уничтожении. Было бы нелепо воздавать честь Владыке жизни посредством уничтожения жизни. Уничтожение предшествует приношению потому, что приносящий должен лишиться возможности использовать для себя то, что он приносит. Он действительно отдает это, и уничтожение жертвы представляет собой видимое средство отдать ее Богу, ибо она переводится в область невидимого, где Он пребывает.

Главнейшие виды жертв:

1. *Жертва всесожжения* (Лев. 1). Все сжигается. Это наиболее «жертвенная» жертва.

2. *Жертва мирная* (Лев.3). Ради благоденствия или благодарности. Приносящий сам съедает что-то из жертвенного — единая трапеза с Божеством. Радостный праздничный пир. Бог поедает огнем.

3. *Жертва за грех* (Лев. 4) — за грех, совершенный невольно «по ошибке против каких-либо заповедей Господних» (Лев. 4, 2). Постоянное памятование о грехе — состояние совести. Пока не совершится полное искупление в единственной и исключительной жертве — на Голгофе.

Жертвоприношение имеет целью установить единение с Богом. При этом совершается обряд, благодаря которому устанавливаются и укрепляются отношения между людьми: обряд трапезы. Жертвоприношение — это тайна подхода к Богу и общения с Ним.

Цель жертвоприношения также и в искуплении греха. Оно позволяет грешному человеку вернуть себе Божию милость. Тем самым Левит дает нам ощутить, что такое грех.

В дальнейшем Новый Завет знает только одно жертвоприношение — Голгофское, которое таинственными обрядами доносит до нас евхаристическую жертву. Оно объединяет в себе все элементы левитического жертвоприношения: благодарение, полную отдачу жертвы Богу, как при всесожжении, общение с Богом, превосходящее все, что могли представить себе израильтяне.

Левит вводит нас в тайну искупления. Именно потому, что позволяет нам осознать грех, греховное состояние человечества, необходимость прощения и искупления. Левит — книга красная от крови, и эта кровь указывает на драму греха.

Левит готовит нас к единственной и неповторимой Жертве. Как и весь Ветхий Завет, Левит устремлен к Христу. Это мессианская книга Для того, кто читает ее по-христиански, Иисус присутствует в Левите как жертва и как Спаситель.

В особенности же Левит устремлен к святому евхаристическому жертвоприношению. Он подготовил Евхаристию, и он всегда подготавливает к ней нас: знание Левита представляет собой главный шаг к правильному и глубокому усвоению тайны обедни.

Левит дает нам ощутить, что такое богослужение, дает нам ощущение общины, братской солидарности людей в их общем движении к Богу, ощущение общинных проявлений религии. Ибо

Левит есть главным образом свидетельство об одном из важнейших проявлений деятельности народа Божия: о религиозном служении, о святой литургии. Он напоминает нам о глубинном вдохновении, которое должно животворить богослужение народа Божия. Он восстанавливает у нас ощущение знака, ибо таинственность коренным образом присуща богослужению, использующему предметы, движения, места и времена.

Он напоминает нам о том, что конкретные реальности богослужения нечто означают и что наша личная, внутренняя жизнь должна выражаться внешними и общинными жестами и поступками.

В итоге Левит дает нам ощущение священного. Об этой книге справедливо сказано, что она представляет собой «подлинное руководство по педагогике священного». Эти столь многочисленные и столь тщательно разработанные обрядовые предписания даны для того, чтобы чтить Бога и служить Ему: ввиду трансцендентности Бога и Его святости ничто не должно оставаться «приблизительным». Даже малейшая подробность имеет значение, потому что она связана с величественным Богом.

Ничто лучше Левита не может воспитать у нас религиозное сознание и внушить нам представление о достоинстве религии. Поэтому иудеи во времена Христа начинали изучение Библии именно с Левита.

В то же время он дает нам ощущение тайны, потому что все эти культовые или гигиенические предписания должны ввести нас в мир, который принадлежит Богу.

Левит — великая церковная книга. Это книга людей, *общностью* жизни объединенных с Богом и между собою, — книга Церкви, собравшейся в молитве и приобщенной к искупительному жертвоприношению.

Центральность Книги Левит. Обратим внимание на такую композиционную деталь — книга Левит стоит в центре Пятикнижия (3-я из пяти книг). Таким образом подчеркивается важность и кульминационность именно этой части Пятикнижия — части, где говорится о ритуале, благодаря которому народ хранит верность Завету, участвует в этом Завете, заключенном Богом с отцами (история этого, рассказанная в предыдущих книгах Быт. и Исх. — как бы необходимое вступление). Этой композицией мы

обязаны священникам, трудившимся над окончательной редакцией Пятикнижия в после пленную эпоху.

Таким образом, священникам принадлежит еще одно важное дело, имеющее прямое отношение к формированию канона священных книг Ветхого Завета.

II. СВЯЩЕННИЧЕСКИЙ КОДЕКС (P)

§ 70. Роль священников в иудейской общине в эпоху плена

В эпоху плена священство в Израиле стало важной силой — солидной группой, сплоченной вокруг идеи сохранения народа Божия с помощью, четко сформулированных заповедей и предписаний Закона, регулирующих все стороны жизни, в духе верности заключенному Завету.

В этом контексте в среде священников и появляется новая редакция Священной истории, аналогично тем более древним версиям, о которых мы уже говорили (J — Священная история Южного царства; E — Священная история Северного царства). Ее принято называть «Священническим (Жреческим) кодексом (традицией, историей)» — P. Это последний из четырех источников, составляющих Пятикнижие (J, E, D и P). Он самый обширный и служит своеобразной основой и канвой, скелетом, на котором зиждется все «тело» Пятикнижия.

Это предание перечитывает прошлое Израиля с точки зрения Вавилонского плена, чтобы ответить как всегда на самые насущные вопросы: Как верить в своего Бога — Спасителя и Творца — среди вавилонян, которые чтут Мардука как бога-творца? Какое место занимают другие народы в планах Бога?

§ 71. Характерные черты повествования P

P, строго говоря, не является рассказчиком. Он любит цифры, перечисления. Он повторяет часто «Бог сказал... Бог сделал...» (например, творение в Быт. 1; переход через море; построение Скинии в Исх. 25—31 и 35—40).

Стиль очень сухой, лексика очень точная и техничная, как в ка-техизисе. Рассказы являются иллюстрацией духовной доктрины.

Словарь носит ярко выраженную культовую окраску. Культ имеет важнейшее значение. Его установил Моисей. Жертвоприношение — показатель жизненности народа.

Законы внедрены прямо в повествование, иногда прерывая стремительную динамику рассказа (например, устав Пасхи в Исх. 12).

Часто встречаются генеалогии. Они важны именно для народа, переселенного и отторгнутого от своей почвы. Эти генеалогии внедряют народ в историю всего творения (см. ниже о «толедот»).

Также часто встречаются цифры, которые позволяют удержаться в рамках мысли. Пять — одно из любимых чисел. Так, книга Левит — центральная из *пяти* книг Моисея. Ниже мы отметим другие примеры.

С помощью этой цифровой композиции Р излагает историю мира, в которую внедрена и история Израиля — народа Божия.

Человеческая история в собственном смысле по сути дела начинается со слов:

«И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1, 28).

Пять слов: «*плодитесь и размножайтесь, и наполняйте* землю, и *обладайте* ею, и *владычествуйте...*» выражают ту веру, которую не должен потерять народ даже в условиях плена.

§ 72. История в 10 «толедот»

Итак, священники предприняли дело написать заново всю Священную историю — историю народа Божия, начиная от сотворения мира. Конечно, главным событием здесь является Исход из Египта и Синайское законодательство. Все, что перед этим — предыстория. Она составляет содержание первой книги Пятикнижия, которая и есть предыстория того, как народ оказался в Египте. В названии «Бытие» заключено меньше динамики, чем в греческом названии Γένεσις — становление, генезис.

Во-первых, со свойственными ему строгой продуманностью и единством замысла Р разделяет все повествование на 10 т. н. «то-

ледот» (евр. родословие, происхождение, где заключительные или начальные слова: «Вот происхождение (родословие)...»). Причем это сквозная, цементирующая идея, объединяющая все предания (не только Р, но и J и E).

В Синодальном переводе одно и то же слово «толедот» переводится в каждом из 10-ти случаев по-разному: происхождение, родословие, житие⁶².

В свою очередь десять толедот можно разелить на две группы по пять толедот.

Первая группа:

1) Быт. 2, 4: «Вот происхождение неба и земли» (оглядываясь назад)

2) 5, 1: «Вот родословие Адама»

3) 6, 9: «Вот житие Ноя»

4) 10, 1: «Вот родословие сынов Ноевых»

5) 11, 10: «Вот родословие Сима»

Что представляет собой первая пентада? Это происхождение, толедот *всею*:

1) Неба и земли (= все),

2) Адама — всечеловека = все человечество

3) Ноя — другого всечеловека, из которого возродится человечество после потопа. Ибо потоп не просто стихийное бедствие, а акт, аналогичный по содержанию и противоположный по знаку акту творения. Бог уничтожает Свое творение, бездна (см. ниже) вступает в силу. А после потопа все выглядит сотворенным заново, так что мы встречаем похожие первоначальные заповеди (Быт. 9, 1).

4) Быт. 10 — «этнографическая таблица». Это не генеалогия в собственном смысле, а перечень всех известных автору народов и народностей в обозримом для него пространстве (в центре — Ближний Восток (сыны Сима), на периферии — северная Африка (сыны Хама: Ливия, Эфиопия, Египет), а также Малая Азия, Эгейский бассейн (сыны Иафета), Месопотамия). Совсем не беда, что какие-то народы, нам известные сейчас, не вошли сюда. Идея остается неизменной: перед нами *все* человечество (имен

⁶² В Брюссельском издании русской Библии Книга Бытия разделена в соответствии с десятью толедот, причем это еврейское слово используется без перевода.

ровно 70, не считая самих Сима, Хама, Иафета — число полноты собрания) представляет собой единое древо, соединенное кровным родством. (Быт. 11, 1).

В этом единстве и должно было жить и развиваться человечество, распространяясь по земле после потопа (Быт. 9, 19; 10, 32). Но то, что случилось на самом деле, описано далее немедленно за этой «этнографической таблицей», или словесной иконой человечества, — в рассказе о Вавилонской башне, где эта икона потеряла свой богообразный лик, а превратилась в картину, отражающую действительность. Вавилонская башня — одна из знаменитых башен времен Нео-Вавилонской империи (зиккурат), которыми особенно прославился Навуходоносор, строивший эти башни повсюду в знак царственных и божественных притязаний Вавилона над всем миром. Таков был финал этой истории *всего* человечества.

5) Пятое родословие (Сима), оставаясь еще в контексте *всего*, вплотную подводит к той избранной линии, которая начнется с 6-го родословия.

Итак, первая пентада — Быт. 1—11 — история всех и всего. Вторая пентада: Быт. 12—50. Это начало истории уже не всего, а того, что избирается (действует идея избрания), отделяется от *всего* и в перспективе становится народом Божиим (народом, который Бог *избирает* для Себя *из всех*).

Вторая группа:

- 6) 11, 27: «Вот родословие Фарры»
- 7) 25, 12: «Вот родословие Измаила»
- 8) 25, 19: «Вот родословие Исаака»
- 9) 36, 1: «Вот родословие Исава»
- 10) 37, 2: «Вот житие Иакова»

Здесь в 6-м толедот Фарра — это не сам Авраам, а «корень» (подобно Иессею по отношению к Давиду).

Сама история Авраама начинается с приказа: «Пойди из земли твоей...» (Быт. 12, 1). Священная история здесь делает кардинальный поворот, и отныне внимание сосредоточено не на *всех*, как ранее, а только на *избранном*, раз и навсегда выбранном.

Методом исключения исторический горизонт постепенно сокращается, охватывая все более узкий спектр человечества, пока не доходит до двенадцати родоначальников колен израильских.

7-е и 9-е толедот — побочные ветви, которым уделяется не очень много внимания.

8-е носит промежуточный, точнее, связующий характер.

Наконец, 10-е — то, к чему все толедот стремятся, как к своему центру (как концентрические круги, из которых самый обширный — первый, а дальше по уменьшению; наподобие того, как производится фокусировка изображения, чтобы в центре него оказался Израиль — народ Божий).

Интересно, что в 37, 2 мы читаем «житие (толедот) Иакова», тогда как дальше и до конца книги Бытия идет подробное, захватывающее, почти детективное повествование о приключениях совсем не Иакова, а Иосифа. Дело все в том, что это не история Иосифа ради него самого, а история того, *как* Израиль (=Иаков, как родоначальник Израиля) оказался в Египте, то есть на той стартовой позиции, откуда он затем будет выведен и с ним будет заключен завет. В этом и состоит назначение книги Бытия (Становления) — книги, играющей роль предыстории, преамбулы к самому Закону.

Перекличка с Мф. 1, 1. Остается только добавить, что Новый Завет (Евангелие от Матфея) начинается с этого же слова (толедот), которое легко угадывается за греческим βίβλος γενέσεως, славянским «Книга родства» и русским «Родословие». Его можно понимать как в узком смысле (родословная), так и в широком — как заглавие ко всему Евангелию, истории (житию, как, например, в рус. пер. Быт. 6, 9; 37, 2) Иисуса Христа.

III. ШЕСТОДНЕВ — СВЯЩЕННИЧЕСКИЙ РАССКАЗ О СОТВОРЕНИИ МИРА (БЫТ. 1,1—2,4А)

Итак, первое «толедот» (это слово стоит в конце повествования: Быт. 2, 4а) — это происхождение неба и земли.

§ 73. Внешняя форма (композиция) Шестоднева

Внешняя композиция, уже будучи строго симметричной, детально продуманной, как таблица, тем самым говорит о совершенстве и сложносочиненности творимого мира. Большую роль в этой композиции играют числа.

8 актов творения за 6 дней. Так, шесть дней содержат восемь

актов творения, которые распределяются по тщательно продуманной схеме.

«В некоторые дни рассказывается о двух актах творения: в 1-й день Бог сотворил свет, во 2-й день — твердь между водами. В 3-й день возникли земля и море, но далее говорится о еще одном творческом акте: земля производит растения, траву, зелень и плодоносящие деревья. На 4-й день сотворены светила небесные, на 5-й день созданы водные животные и птицы. На 6-й день Бог сотворил зверей земных, и в этот же день — последний акт — сотворение человека»⁶³.

В свое время, в частности в связи с псалмами, мы будем говорить о таком литературном приеме древнееврейской поэзии, как параллелизм. Сейчас можно отметить, что и этот, первый рассказ о сотворении мира построен по очень жесткой симметричной схеме: указанные восемь актов составляют два симметричных, *параллельных* ряда, каждый по четыре акта, и каждый акт первого ряда соответствует по содержанию аналогичному акту второго ряда. А именно:

НЕБО	I день	1 акт	свет	IV день	5 акт	светила
ЗЕМЛЯ	II день	2 акт	твердь: небо и вода	V день	6 акт	птицы и рыбы
	III день	3 акт	земля	VI день	7 акт	земные животные
		4 акт	растения		8 акт	человек

«Десять речений». В тексте ровно 10 раз мы встречаем «и сказал Бог»:

3 И сказал Бог: да будет свет... 6 И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... 9 И сказал Бог: да соберется вода... 11 И сказал Бог: да произрастит земля зелень... 14 И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной... 20 И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую... 24 И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее... 26 И сказал Бог: сотворим человека... 28 И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь... 29 И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву...

⁶³ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

Несомненна связь с 10 другими словами — заповедями, в результате которых создан (подобно тому, как создан мир) народ Божий.

Впрочем, это скорее говорит о значимости избрания народа и заключении Завета — событий, приравненных по масштабу к событиям начала, творения мира. Бог творит народ Свой (из небытия, из ничего), и только Бог. Это чудо.

Пять «хорошо». К теме цифр можно добавить, что «хорошо» встречается ровно пять раз.

Литургическая неделя. 7 дней представляют собой литургическую неделю, где каждый день начинается с вечера. То, что Субботой закончилось и строительство Скинии (Исх. 31, 12—17), является одним из параллелизмов между сотворением мира и строительством Скинии. Речь идет о том, что Суббота укоренена в самом порядке вещей. Это не научная, а литургическая картина творения мира.

Семь дней — символ полноты и завершенности, вот почему все восемь дел симметрично распределяется по шести дням. Цель симметрии — день седьмой. Все приходит к своей завершенности, стремится к цели, как иудейская неделя затем стремилась к субботе с ее почитанием Бога:

«Не дела стоят в центре творения Божия. Центр и цель всего сотворенного — Сам Бог, радующийся всему своему делу»⁶⁴.

Литургическое значение 4-го дня. Центральны — каждый по-своему — два дня: седьмой, как завершение (см. выше) и четвертый, как геометрически центральный.

Семидневная структура также указывает на творение светил в четвертый день как на середину недели творения. Кроме функции светить светила служат еще и для знамений, праздников, дней, лет, т. е. для литургического календаря. Таким образом, в центре опять оказывается Бог, точнее, богослужение.

Можно добавить, что автор Книги Иова тоже описывает мир как храм, положение камня основания которого он сопровождает радостным гимном (литургией):

«Где был ты, когда Я полагал основания земли?
Скажи, если знаешь».

⁶⁴ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

Кто положил меру ей, если знаешь?
Или кто протягивал по ней вервь?
На чем утверждены основания ее,
Или кто положил краеугольный камень ее,
При общем ликовании утренних звезд,
Когда все сыны Божии восклицали от радости?»

(Иов. 38, 4—7).

Повторяющаяся формула. Строго однообразна манера повествования:

«И сказал Бог... И стало так... И увидел Бог, что это хорошо... И назвал Бог... И был вечер, и было утро: день...»

§ 74. Важные идеи рассказа

Первые два стиха носят общий вводный характер. А затем идет последовательное описание *процесса* творения.

Стих 1. «В начале». Это та точка, в которой начинается и отсчет времени — принадлежности, характеристики сотворенного мира, и в то же время это начало, по ту сторону которого — вечность. Мир и время — его неотъемлемая характеристика — творятся вне времени, Бог-Творец, пребывающий в вечности, творит их. Это начало — как бы пограничная точка, «не просто временная точка отсчета, но некое лоно изначальности, основание, принцип...»⁶⁵

«Сотворил» — «Бара». Это первый глагол и первое сказуемое в Библии.

Глагол «сотворил» (евр. *bara*) встречается в Быт. 1, 1. 21. 26; 2, 4 (в Синод. пер.: «при сотворении их»).

Этот глагол используется в Р исключительно для обозначения деяний Бога. Он встречается с тем же значением божественного творения, не имеющем абсолютно никаких аналогий, у Девтероисайи (40, 26, 28; 45, 18 и т. д.). Хотя открытым текстом о *creatio ex nihilo* (творении из ничего) говорится один-единственный раз в 2 Макк. 7, 28, тем не менее, поскольку и в Р никак не упоминается о предсуществовавшей материи, и здесь можно говорить о творении из ничего, творении того, чего не было.

⁶⁵ Кураев А. диак. Размышления о первой главе Книги Бытия. — Альфа и Омега, № 1(4), С. 38.

Бог — художник или нет? И да, и нет. Нет — потому что из ничего (ведь художнику требуется материал). Да — потому что мир, созданный им, прекрасен, «хорош».

«Еврейское «Бара» переведено на греческий как *ἐποίησω*, форма глагола *ποιέω* — «делаю», от которого происходит и слово *поэт*. Именно так называется Бог в «Символе веры»: «Верую во Единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли...». «Творец» в греческом оригинале — *ποιητής* («поэт»).

В этом случае «мир есть *художественное* произведение», «чудесно сочиненный гимн»⁶⁶.

Концепция творения словом дана как толкование *bara* первого стиха.

«Наряду с этим богословским глаголом находятся и другие слова, обозначающие деятельность в более человеческом смысле, сравнимые с деятельностью человека. Бог *создал* (сделал) твердь и *отделил* воду под твердью от воды над нею. Он дал земле приказ, чтобы она *произрастила* из себя растения. Даже звери по представлению рассказчика происходят из земли. Бог *создал* (сделал) также звезды и повесил их на как лампы на тверди небесной. Только при сотворении морских чудовищ в бездне (1, 21) и при сотворении человека (1, 26 слл.) еще раз используется глагол “бара”»⁶⁷.

«Бог». Это первое подлежащее Библии. В этом рассказе Бог — один, единственный, единоличный *деятель*, действующее лицо. Рядом с Ним никого, кто был бы такого же достоинства, нет и быть не может.

«Небо и землю». Словосочетание «небо и земля» на библейском языке равнозначно понятию «всё», «весь мир». Это неразложимое библейское словосочетание. Аналогично — *плоть и кровь* (= человек).

Стих 2. «Земля же была безвидна и пуста». Еще никого нет, кроме Бога, но оценка дается со стороны наблюдателя. Это не только Бог, но и человек. Хотя его еще нет, но это ради него, ради человека.

«Бездна». Тиамат — техом. Тиамат в Вавилонской космо-

⁶⁶ Св. Григорий Нисский... — см.: Кураев А. диак. Цит. соч. С. 35.

⁶⁷ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

нии — богиня-праматерь всех других богов. Мардук, один из сыновей Тиамат, вступает в кровавую схватку с ней, убивает ее, а затем из частей ее мертвого тела творит все вещи, весь мир. В библейском тексте стоит однокоренное слово *tehom*, что переведено на русский язык как «бездна» — безлика, бесформенная, пассивная первоматерия. Тот хаос, из которого появится в результате творчества Бога мир как космос. Космос по-гречески украшение: см. Быт. 2, 1 (СП: «воинство»; Слав.: «украшение»; греч.: «космос»).

Именно эта бездна вновь вступает в силу, когда Бог наводит потоп (Быт. 7, 11; 8, 2) и молчит (Его Слово умолкает). Потоп — противоположный творению акт, когда мир из космоса вновь возвращается, точнее, падает в бездну, в бесформенное, гибельное состояние.

Твердь неба Господь устанавливает для разделения воды от воды (Быт. 1, 6) подобно тому, как разделено было тело Тиамат.

«И Дух Божий носился над водою». Дух — в еврейском языке (*ruah*) женского рода. Что же касается глагола «носился», то здесь тоже есть незаметный в русском тексте важный момент:

«Глагол *эфод* — очень редкий в иврите. Он употребляется, когда нужно сказать, что птица парит над гнездом, не улетающая высоко и не опускаясь, не садясь на него. Это, естественно, может делать только птица, которая высидывает яйца...»⁶⁸

Здесь напрашивается аналогия с крещением Иисуса на Иордане, где Дух в виде голубя (точнее, голубки) сходил на Него (Мк. 1, 10).

Процесс творения. С третьего стиха начинается последовательное, развернутое повествование о творении. Оно представлено в *хронологической* развернутости. Но за этой хронологической развернутостью стоит, скорее, не научно достоверный процесс развития мира, а идея его многообразия и иерархичности. Еще раз скажем, что *все это* — «в начале». Это начало в самом глубоком, основополагающем смысле слова. После этого начала — то, что продолжается поныне. Это начало неподвластно научному изучению.

Эволюция? Слово *эволюция* отпугивает нас ассоциацией с теорией, объясняющей происхождение мира *без Бога*: мол, мир

⁶⁸ Чистяков Г., священник. Над строками Нового Завета. М. 200, С. 50.

развивался от простого к сложному, сам из себя производя все более и более сложные виды жизни. Однако мы можем согласиться на это слово, поскольку речь идет действительно о развитии от простого к сложному, о преемственном процессе («земля произрастает зелень»), если будем помнить, что безусловным инициатором всего этого процесса и каждого его нового этапа является Бог («да произрастит земля зелень»).

Каждый новый этап (день) начинается с вечера — это тайна, покрытая мраком.

Отделение. Мотив отделения пронизывает весь рассказ.

«... и отделил Бог свет от тьмы... да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды... да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша... да будут светила на тверди небесной [для освещения земли и] для отделения дня от ночи...».

Слово «отделение», «разделение» у нас (особенно в церковной среде) тоже вызывает негативную оценку. Но оказывается, что это понятие просто отдано на откуп негативному смыслу, потому что изначально принцип разделения не несет в себе зла. Это — синоним того многообразия, которое есть неотъемлемое качество первозданной гармонии, первозданного «хорошо». Вавилонское столпотворение — символ того, как разделение становится инструментом зла (тогда как Пятидесятница — символ радостного разделения-узнавания). Многообразие, отличие от Творца никак не означает греховность, зло. Зло — позже, оно не замыслено Богом. Творческое усилие членит мир, чтобы в нем наконец открылось место для человека. Многообразие мира вычленяется из неразличимости материи.

Творческое Слово. Если, согласно Вавилонскому мифу, Мардук творит вещи в результате кровавой борьбы с богиней-праматерью Тиамат, то Бог не борется в своем творческом действии.

«Библейский рассказ о творении стоит с этими мифами в наиболее острейшем противоречии... Здесь превыше всего стоит царственное притязание *личного* Господа»⁶⁹.

Это не «творческая» борьба двух враждебных начал, а единственно всемогущая воля Бога, выражающаяся в слове. И только

⁶⁹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

эта воля сообщает единство всей сложной пирамиде творения. Уже в этом повествовании проявляется вера народа Божия, что слово *YHWH*, произнесенное через Моисея и пророков, не остается пустым звуком, но *действует*, для какой цели оно и высказывается. Вновь приведем слова Девтероисайи:

Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напоет землю и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она давала семья тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест, — так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Ис. 55, 10—11).

«Творец приводил творение в бытие тем, что окликал вещи, обращался к ним, дерзнем сказать — разговаривал, заговаривал с ними; и они начинали быть, потому что бытие — это пребывание внутри разговора, внутри общения» (Аверинцев С.С.).

Во время потопа Бог «молчал», ибо потоп — антитворение. Наконец, нельзя не вспомнить пролог Евангелия от Иоанна:

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 1—3).

Светила. В древневосточном мифологическом эпосе обожествляются светила: Солнце и Луна. Это были имена божеств. Поэтому библейский рассказчик называет их «светило большее» и «светило меньшее», указывая на их утилитарное назначение: «чтобы...».

Вообще, как мы уже могли заметить, рассказ о творении мира в Быт. 1 имеет очень сильную антиязыческую, антимифологическую направленность.

Например, уже упомянутое слово «родословие» в заключительном стихе Шестоднева (Быт. 2, 4) «направляет нас к обычному в мифологии изложению космогонии как теогонии, как космической череды божественных соитий и зачатий. Но здесь как бы сказано: вот как были порождены небо и земля, а именно так, что они вообще не были порождены, но напротив, сотворены»⁷⁰.

«И стало так» — непрестанно повторяется в рассказе после каждого повелительного слова Бога. Все, что создано, имеет бы-

⁷⁰ Аверинцев С. С. Иудаистическая мифология. // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980, С. 585.

тие только от Бога и не может претендовать на какие-либо божественные полномочия.

«Ни солнцу, ни луне, ни звездам, которые в Вавилоне и повсюду считались формами явления богов, не подобает поклонение. Они суть лампы, помещенные Богом на тверди небесной, чтобы они светили на землю и служили для составления календарей (Быт. 1, 14—19). Примечательно, что рассказчик не именует солнце и луну, ибо их имена были именами звездных божеств. Поэтому Израилю запрещено делать подобия чего-либо тварного «наверху на небе» или «внизу на земле» или «в воде под землею» (ср. Исх. 20, 4)»⁷¹.

Человек. И все же есть одно создание, которому в Р придана особая роль и особое значение: человек, к сотворению которого Бог пришел после особого размышления (1, 26).

Pluralis «Сотворим» является стилистической форма совета. Это тоже один из тех пунктов, которым библейский рассказ соприкасается с параллельным вавилонским повествованием. И вновь за словесным сходством перед нами предстает полностью переплавленный смысл. Если в языческой космогонии говорится, что боги действительно совещались, точнее, собрались вместе на пир, чтобы при этом вылепить человека, то в библейском контексте, где сама мысль о других богах рядом с JHWH Богом невозможна, мотив совета становится способом выразить важность акта сотворения человека. В Новозаветной же перспективе это станет прикровенным пророчеством о совете Святой Троицы.

«И сказал Бог: сотворим человека по образу (нашему и) по подобию нашему, (человека — образ, подобный нам), и да владеют они над рыбами морскими и над птицами небесными и над зверями и над скотом и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1, 26).

Вновь показательное сравнение с древневосточными мифами о творении.

«Мардук тоже после создания неба и земли принимается за создание человека. Он замешивает его на крови Кингу, наказанного бога и возлагает на него обязанности «служения богам». В другом вавилонском мифе рассказывается, как низшие боги вос-

⁷¹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

стали против высших и потребовали от царицы богов, чтобы она сотворила человека, «чтобы он нес ярмо (иго)», а *они* были свободными. Люди должны совершать тяжкий труд богов»⁷².

Человек в библейской истории творения *не раб богов*. Он создан не для того, чтобы выполнять тяжелую работу за богов и их обслуживать (в этом магический смысл языческого жертвенного культа). Он — *образ и подобие Бога*, избранный Богом, чтобы быть Его собеседником и участником Завета. И поэтому, в качестве собеседника Бога, который Ему отвечает и ответствен перед Ним, человек назначается владельцем, хозяином земли. «Так, как и земные владыки поставляют в провинции своего царства, в которых они лично не появляются, образы себя самих как символы своего владычества, — так и человек поставлен в своем богоподобии на земле как знамение величия Бога».

Изначальный порядок творения. Божественное наименование (дарование имени) созданных вещей происходит после появления их на земле. Следовательно, наименование будет одним из аспектов человеческого превосходства и преобладания, т. е. воплощения на земле того порядка, который учрежден Богом в космосе.

Сопоставление животных и человека в последних актах говорит о том, что они должны питаться растительной пищей. Это царство мира без пролития крови. Разрешение убивать для пропитания, данное после потопа (9, 3—5), указывает на низший порядок по сравнению с изначальным творением. Состояние мирного сосуществования утеряно.

«И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (1, 31). Формула «И увидел Бог, что это хорошо» появляется 5 раз, последний из которых — самый торжественный.

Заключительным суждением (Быт. 1, 31), которое еще раз обобщает все сказанные до сих пор предложения о благодати отдельных дел творения, завершается рассказ о творческом деле Божиим. Вопреки всему историческому опыту, который имел народ Израиля и прежде всего поколение изгнанников, библейский рассказчик прославляет этим суждением благо, целесообразность и красоту творения Бога. Оно вышло из рук Творца «хоро-

⁷² Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

шим весьма» и поэтому *предопределено в себе* быть перед очами Божиими очень хорошим.

Это изначальное «хорошо весьма» нам особенно станет понятным, если мы будем помнить, что в разрушении Иерусалима, в переселении в Вавилон Израиль должен был убедиться в торжестве зла, в реальности страданий. Р начинает с «хорошо весьма», потому что именно в такого Бога, создавшего все прекрасным, и должен верить народ. В окончательной редакции сразу за рассказом Р идет рассказ J со своей версией истории творения, включающей в себя и грехопадение. Откуда взялось зло и почему мир, созданный прекрасным, населен злом? Так с новой актуальностью было востребовано и это древнейшее предание.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

НАЧАЛО ЭПОХИ ВТОРОГО ХРАМА

§ 75. Исторический обзор

В 538 г. до Р. Х. Кир разрешил иудеям возвратиться в землю предков и начать восстанавливать храм (см. эдикт Кира в Езд. 1, 2—4). Это вполне соответствует духу толерантности Кира и его политическим замыслам: ему было необходимо, чтобы Иерусалим — последний бастион перед Египтом — был верен ему.

Персидская империя. После взятия Вавилона Кир направил свои завоевания на восток. Там он и умер в 530 г. Его сын Камбиз завоевал Египет, но завяз в Эфиопии.

Дарий I на протяжении своего долгого царствования (522—486) старался привести в порядок огромную империю. Он разделил ее на 20 провинций, названных сатрапиями, управляемыми сатрапами, которые должны были собирать большие налоги. Также он установил целую сеть путей, среди которых «Царский путь» проходил от Суз до Эфеса. Дарий завоевал Фракию и Македонию, но споткнулся о Марафон (490).

После Ксеркса I, потерпевшего поражение от греков у Саламина (480), Артаксеркс I (464—424) должен был усмирять восставший Египет. Иудей *Неемия*, царский функционер при персидском дворе, был послан в Иерусалим для налаживания городской жизни; так иудеи стали областью с широкой автономией (префектурой).

Греки переживали в это время серебряный век — век Перикла — в искусстве (Парфенон), в литературе (Софокл, Еврипид), в философии (Сократ, Платон).

Дарий II должен был сражаться в Египте. На о. Элефантина, возле Асуанской плотины, находилась колония воинственных иудеев, имевших свой храм бога Йахо. Их связь (переписка, сообщение) с властями Иерусалима и с персидским двором кое-что проясняет из их религии.

Когда царем стал Артаксеркс II (404—359), Египту удалось завоевать свою независимость. Таким образом, провинция Иерусалима вновь обрела репутацию форпоста. В 398 г. царь послал туда священника *Ездру*. Именно он силится установить мир между иудеями и самарянами, которые продолжали занимать особое положение в империи: они должны были подчиняться «закону Бога небесного» (Езд. 7, 21) под предводительством первосвященника. Этот непрочный мир между иудеями и самарянами продлился не более 20 лет.

Последние персидские цари должны были иметь дело с многочисленными восстаниями в разных сатрапиях перед тем, как наконец, столкнуться с новой силой: Македонией. В 338 г. Филипп Македонский объединил в свою пользу Грецию. С приходом к власти его сына Александра началась новая великая историческая эпоха.

Возвращение из плена. Что же происходило с народом Израиля в персидскую эпоху?

Итак, Кир положил конец 50-летнему плену. Можно говорить о 50 000 евреях, которые возвратились на родину. Это был процесс, растянувшийся на десятилетия и выразившийся в нескольких волнах возвращения.

Первая партия возвращенцев отправилась в 538 г. под предводительством Шешбацара с множеством священников, левитов и подарков для Храма.

Однако по приходе в Палестину —землю предков — возвращенцев посетили не только приятные воспоминания и энтузиазм восстановления жизни в соответствии со своей верой. Немедленно начались и трудности самого разного характера. Они были связаны и с тем, что возвращение спустя несколько десятилетий было почти равносильно поселению на новую территорию, где *уже* есть жители со своими традициями и правом собственности; и с всевозможными стихийными бедствиями; и, наконец, с тем, что сами возвращенцы на деле были такими же «обыкновенными людьми», которые чаще думают не о том, что Божье, а о том, что человеческое. Все это не только вызывало трудности в приспособлении к новым условиям жизни, но и тормозило восстановление Храма — центра духовной жизни Израиля.

В это время и в ответ на этот вызов проповедует еще один пророк, а может быть, целая группа пророков, продолжающих вели-

кую традицию Исайи. Его (или их) условно называют Тритоисайей, так как эти речи составляют третью, заключительную часть книги пророка Исайи (глл. 56—66).

1. ТРИТОИСАЙЯ

Вдохновленные обещаниями Нового Исхода, возвещенными Девтероисайей, пленники возвратились в Иудею. Но воспетый в пророчествах завтрашний день оказался невеселой действительностью.

Тритоисайя был пророком (или группой пророков), богословие которого вдохновлено Девтероисайей и который жил среди иудеев, вернувшихся в Иерусалим с Шешбацаром. Как нам известно из книги Ездры и пророчеств Захарии и Аггея, это было очень трудное время для народа. Они терпели враждебность со стороны соседей (1 Ездр. 4, 4—5), их постигла засуха (Агг. 1, 10—11), и вообще условия были очень бедными. Многим могло показаться, что обетования Девтероисайи и таких современников, как Аггей и Захария, оказались фальшивыми, так как вместо величественного нового Иерусалима, благовествующего спасение (ср. Ис. 40, 9), они видели только оболочку города, которая имела лишь весьма отдаленное отношение к великолепной столице Соломона или возвышенным прозрениям Иезекииля и Девтероисайи. Более того, одухотворенные видения мирного царства (Ис. 11, 6—9; ср. 65, 25) и общины, в которой мужчины и женщины живут в идеальной гармонии и в послушании ЯХВХ (Иер. 31, 31—34), оставались лишь видениями. В реальном же Иерусалиме люди оставались людьми — лгали, воровали, жульничали, не обращая внимания на нравственные требования ЯХВХ (59, 1—15) и прикрывая свои пороки лицемерным выполнением религиозных обрядов, например, постов. В этой ситуации и заговорил Тритоисайя, чтобы напомнить народу, что, во-первых, старые обетования остаются в силе и, во-вторых, покаяние в грехах и верность ЯХВХ суть императивы, которым народ должен следовать.

Религиозный энтузиазм же действительно стал иссякать. Вновь водворилась бедность. Как восстанавливать народ, который не укрепился в вере и надежде? За эту задачу и взялся еще один ученик Великого Исайи.

Задача оказалась весьма сложной, так как слушатели были разобщены: часть пришла из Вавилона, часть уже была в Иудее, часть была в рассеянии. Были и иноплеменники. Росло разделение и ненависть, презрение к иноплеменникам, усиливается идолопоклонство. И все-таки пророк решается говорить.

§ 76. «Стрельчатая арка с вершиной»

Очень приближенно, обобщая, можно изобразить темы Ис. 55—66 как стрельчатую арку, стремящуюся к своей вершине, состоящей из трех глав (60—62), из которых центральная—61. Темы почти зеркально соответствуют в двух сторонах арки (см. стр. 292).

Глава 61 является вершиной, но сначала остановимся на 60 и 62.

В этих главах (60 и 62) дается уникальный для Ветхого Завета образ Бога и Его отношения к народу Божию, вплотную приближающиеся к Новому Завету. Книга Откровения св. Иоанна Богослова (21, 23; 22, 5) лишь повторяет сказанное в Ис. 60, 19—20 о Новом Иерусалиме:

«Не будет уже солнце служить тебе светом дневным, и сияние луны — светить тебе; но Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой — славою твоею. Не зайдет уже солнце твое, и луна твоя не сокроется, ибо Господь будет для тебя вечным светом, и окончатся дни сетования твоего».

Иногда можно встретить утверждение, что Бога назвал Отцом только лишь Новый Завет. На самом деле впервые мы встречаем это именно у Тритоисаи:

«Только Ты — Отец наш; ибо Авраам не узнаёт нас, и Израиль не признаёт нас своими; Ты, Господи, Отец наш, от века имя Твое: “Искупитель наш”» (63, 16; ср. 64, 8).

Православный литургический комментарий. О том, что пророчества Тритоисаи совсем близко подошли к Новому Завету, говорит и такой пример. В каноне Пасхи Христовой мы читаем знакомые нам слова о Новом Иерусалиме, взятые из Ис. 60. Так ирмос 9-й песни канона Пасхи начинается торжественными словами, близко напоминающими 1-й стих:

61	Дух господа на мне... Возрадуется душа моя о Господе	60	Встань, светись... Возведи очи твои.. Господь вместо солнца	59	Покаяние	62	Опять в центре внимания Иерусалим	63	Грехи. Покаяние
				58	Ложный и истинный пост			64	Обращение к Отцу
				57	Грехи; идолопоклонство			65	Идолопоклонство. Другие грехи. Новое небо и новая земля. Волк и ягненок
				56	Иноплеменники + рассеян- ные Израильтяне			66	Все народы и языки

«Стрельчатая арка с вершиной»

«Светися, светися, новый Иерусалиме, слава бо Господня на тебе возсия».

В тропарях той же песни встречаются и другие выражения из 60-й главы:

«Возведи окрест очи твои, Сионе, и виждь: се бо приидоша к тебе, яко богосветлая светила, от запада, и севера и моря, и востока чада твоя...» (ср. 60, 4; ср. 49, 12).

§ 77. Единство книги пророка Исайи (1—66 гл.)

Несмотря на различную датировку частей Книги пророка Исайи, нельзя забывать, что еще верующая иудейская община воспринимала Ис. 1—66 как единое целое в богословском смысле и что именно в этом цельном виде книга вошла в канон Писания. Следовательно, кроме вопроса о значении каждого из разделов книги, не менее важным вопросом является вопрос о ее единстве. Иными словами, какие богословские идеи делают книгу цельной, несмотря на то что ее части были написаны на большом протяжении времени и при очень различных обстоятельствах? Пытаясь ответить на этот вопрос, нужно исходить из содержания самой книги пророка Исайи.

Бог — «Святой Израилев». Есть один сквозной богословский постулат, который характеризует все три раздела книги пророка Исайи и который выступает как фактор, объединяющий всю книгу: *ЈНВН есть Святой Израилев*. Утверждение о святости ЈНВН сыграло центральную роль в пророческом призвании Протоисайи (Ис. 6, 1—8). Троекратное повторение «Свят» (ст. 3), поведение серафимов, прикрывавшихся крыльями от сияния славы ЈНВН (ст. 2), способ, которым пророк превзойден святостью ЈНВН (ст. 5), — через все это Протоисайя выражает абсолютную инаковость ЈНВН. Для Протоисайи ЈНВН — «Бог Святой» (5, 16), «Святой Израилев», «Святой Иакова» (29, 19. 23), тогда как гора Сион обозначается как «святая гора» (11, 9).

Девтероисайя, находясь в абсолютно других религиозных и общественных условиях, использует те же термины, так что тот же самый божественный титул «Святой Израилев» оказывается связан с призывами совершенно другого рода, чем призывы к по-

каянию. Он возвещает: «не бойтесь», а о святости JHWH упоминает как о гаранте спасения и искупления (41, 14; 43, 3).

Для Тритоисайи JHWH также есть «Святой Израилев» (60, 9), но это означает, что Он — «Высокий и Превознесенный, веч-но Живущий, — Святой имя Его» (57, 15).

Нельзя сказать, что богословие святости JHWH было свойствен-но только традиции Исаяи — и Амос (4, 2), и Аввакум (3, 3) тоже говорят о святости JHWH. Тем не менее, в традиции Исаяи концепция святости играет настолько центральную роль, что это дает возможность видеть и другие связи между различными раз-делами книги пророка Исаяи. Одной из таких связей является верность убеждению, что *JHWH, Святой Израилев, есть един-ственный Бог — Творец неба и земли*. У Протоисайи эта цен-тральность JHWH в жизни человечества наиболее очевидна, ко-гда он настаивает на том, что только доверие JHWH, а не военная сила, могут спасти Иудею.

«Ибо так говорит Господь Бог, Святой Израилев: оставаясь на месте и в покое, вы спаслись бы; в тишине и уповании крепость ваша» (Ис. 30, 15).

Или, вспомним:

«Если вы не веруете, то и не устоите» (Ис. 7, 9).

У Девтероисайи эта центральность JHWH принимает форму строгого монотеизма, когда он высмеивает других богов, а их поклонников называет глупцами (44, 9 — 20). Более того, для Дев-тероисайи эти повторения об уникальности JHWH ведут к постано-вочному подчеркиванию дела JHWH как Творца всего.

«Так говорит Господь, искупивший тебя и образовавший тебя от утробы матерней: Я Господь, Который сотворил все, один рас-простер небеса и Своєю силою разостлал землю» (Ис. 44, 24; см. также 42, 5—9; 43, 14—15).

У Тритоисайи центральность JHWH выражается в том, что Его тронем являются небеса, подножием — земля, и Его не мож-ет вместить ни один храм, построенный руками человеческими для поклонения Ему (66, 1). Т. н. Апокалипсис Исаяи (Ис. 24—27), как и Протоисайя, рассматривает центральность JHWH в терминах того доверия, которое хранит мир:

«Твердого духом Ты хранишь в совершенном мире, ибо на Тебя уповает он. Уповайте на Господа вовеки, ибо Господь Бог есть твердыня вечная» (Ис. 26, 3—4).

Сион — гора Господня. Через всю Книгу Исаяи проходит красной нитью терминология горы Сиона, как символа Присутствия Бога среди народа Своего. В 35 главах Протоисайи (Ис. 1—39 за вычетом Апокалипсиса в гл. 24—27) слово «Сион» употребляется 29 раз; в 16 главах Девтероисайи—11 раз и в 11 главах Тритоисайи—7 раз. Пропорция почти идеальная.

Новое творение. Показательный отрывок:

«... вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65, 17).

Событие спасения вновь тесно связано с творением, с делом, касающимся всего космоса.

О мессианском мире Тритоисайя говорит терминами Протоисайи (ср. Ис. 11, 6 сл.):

«Волк и ягненок будут пастись вместе, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею: они не будут причинять зла и вреда на всей святой горе Моей, говорит Господь» (Ис. 65, 25).

§ 78. Начало эпохи Второго Храма

В 520 г. прибыла новая партия возвращенцев во главе с Зоровавелем и священником Иисусом. Под их руководством и при содействии пророков *Аггея* и *Захарии* строительство Храма было завершено в 515 г. Так началась эпоха Второго Храма (515 г. до Р. Х.—70 г. по Р. Х.) — название, не столько означающее архитектурный аспект, сколько имеющее в виду всю новизну жизни Израиля по сравнению с предыдущими эпохами. Фактически это начало истории иудаизма.

При завершении Храма многие плакали (Езд. 3, 10—13; Агг. 2, 3). Но все-таки он был восстановлен. При Ироде он будет увеличен и украшен в течение нескольких десятилетий (начиная с 19 г. до Р. Х. до 64 г. по Р. Х.), пока в 70 г. не будет разрушен римлянами.

II. ПРОРОКИ АГГЕЙ И ЗАХАРИЯ

Закат пророчества. Проповедью Тритоисайи, пожалуй, заканчивается величественная эпоха поистине великих пророков. В это время проповедуют последние пророки: Аггей, Захария, несколько позже Малахия, чьи речи имеют уже другое настроение, не сравнимое с проповедью великих предшественников, весть каждого из которых была целым миром.

Речь, конечно, идет не о сомнении в духовной подлинности или большей или меньшей гениальности. Нельзя говорить, что Малахия, например, был менее вдохновенным пророком по сравнению с другими, хотя очевидно, что пророческое вдохновение посещало его реже, и темы, которые он затрагивает, бледны по сравнению с темами, затронутыми великими пророками. Эти люди, получив призвание, независимо от того, были они великими или малыми пророками, абсолютно точно соответствовали своему времени и поколению, и они полностью отдавали себя своему служению.

§ 79. Аггей — поборник Храма

Пророчества Аггея точно датируются в самой книге. Они были произнесены в пределах 4 месяцев во 2-й год правления Дария I (520).

Хотя интересы Аггея достаточно узки, тем не менее, без его призывов, как и без призывов его современника Захарии, Храм, возможно, никогда бы и не был восстановлен. А без Храма как центрального пункта духовной жизни ветхозаветный иудаизм не смог бы развиваться так, как это в действительности было.

«... Народ сей говорит: «не пришло еще время, не время строить дом Господень». И было слово Господне через Аггея пророка: а вам самим время жить в домах ваших украшенных, тогда как дом сей в запустении?» (Агг. I, 2—4).

В конце концов, именно община Второго Храма собрала и отредактировала слова древних пророков, не говоря уже о Законе и другой священной литературе, которая входит в канон Писания. Именно в эпоху Второго Храма древние литургические традиции

были сохранены и обработаны — те традиции, без которых немислимы современный иудаизм, христианство и ислам. Аггея можно смело назвать пророком «организованной религии», и книга, надписанная его именем, напоминает нам одновременно и о силе, и о слабости этого аспекта человеческой жизни перед Богом.

§ 80. Захария (1—8). Развитие апокалиптики

Служение Захарии проходило в тесной связи с служением Аггея. Эта связь отражена самим писанием (Ездр. 5, 1; 6, 14). Их главным общим убеждением была вера в то, что воля JHWH состоит в следующем: чтобы иерусалимская община восстановила Храм под руководством Зоровавеля и Иисуса и далее, чтобы был восстановлен трон Давида и на него возведен Зоровавель. Первая часть этого убеждения делает Захарию, как и Аггея, одним из основоположников иудаизма Второго Храма с его повышенным интересом к священству и культу. Ожидания помазания на царство Зоровавеля, конечно, вдохновлены Иез. 34, 23—24; 37, 24—28, а также, возможно, Ис. 9, 1—7; 11, 1—9.

Но имеется и ряд явственных отличий, прежде всего, языка Захарии от языка Аггея. Пророчества Захарии вплотную приближаются к нарождающемуся новому жанру ветхозаветной литературы — апокалипсису.

Апокалиптика — это жанр иудейской, а позднее и христианской литературы, который вместе с классическим ветхозаветным профетизмом твердо разделяет положение, что праведный Бог разрушит человеческое зло, но спасет тех, кто проявит себя верными (верующими). Апокалиптика отличается от пророчества, кроме всего прочего, еще и тем, что очень часто выражает свою весть с помощью причудливых образов и символов. В ней также заметна усиливающаяся тенденция к смещению времени, когда состоится суд Божий, — с настоящего момента истории, как в пророчестве, на конец истории. Мы рассмотрели речи Иезекииля, отличающиеся своеобразным характером образов и имеющие своим предметом видения восстановленного Иерусалима и Храма (Иез. 40—48), о которых можно сказать, что они уже носят характер сверх-исторических. Явные признаки такого апокалиптизма можно видеть и у Захарии (глл. 1—8). Среди них — не-

обычные (часто непонятные) образы, хотя Захария отчетливо представляет себе ближайшее будущее как арену нового мессианского века.

III. ЖИЗНЬ ПОСЛЕ ВОЗВРАЩЕНИЯ. ИУДЕЙСКОЕ РАССЕЯНИЕ

§ 81. Деятельность Ездры и Неемии

Две миссии Неемии (445 и 432 гг. до Р. Х.) были направлены на восстановление стен Иерусалима и утверждение независимости от Самарии.

В 398 г. (дата предположительна, так как хронология этого периода очень запутана) для налаживания жизни в Палестине Артаксерксом был послан священник *Ездра*. Всю свою железную волю он направил на борьбу за чистоту веры, против смешанных браков, стараясь привести жизнь иудеев в строжайшее соответствие с «Законом Бога небесного» как с государственным законом. Этот «Закон Бога небесного» — несомненно, Пятикнижие уже в едином комплексе.

Деятельность, описанную в Неем. 8—10, можно считать важной вехой в истории Израиля: это рождение иудаизма. Единство зиждется не вокруг Храма, но на общественном месте. Это не принесение жертв, но чтение Закона и молитва. Так родился синагогальный культ.

Многие детали истории остаются неясными. Но о каких-то основных вещах можно говорить уверенно. Теократия, ранее выражавшаяся в харизматическом служении пророков, обретает форму власти священников, посвящаемых не в результате призвания (харизмы), а в силу династической принадлежности к потомкам Аарона. Священное Писание формируется в обширный свод, состоящий из разделов: Закон, Пророки, Писания.

Закон — Пятикнижие, сложившееся окончательно в эпоху Ездры. Это стало наиболее авторитетной частью Писания — «Закон Бога небесного». Постепенно для иудаизма не менее важной стала устная Тора (Предание, «предания старцев» в Евангелии).

Пророки — также Слово Божие, окруженное литургическим почитанием.

Писания — все остальное (книги Премудрости и многое другое). Хотя и священная письменность, но окруженная меньшим почитанием, чем Закон.

В иудаизме почитаются две великие фигуры: Моисей и Ездра. «Если бы Бог не дал Моисею закон, говорили раввины, то его получил бы Ездра».

Иудейская диаспора. Часть иудеев осталась в Вавилоне, образовав там живую общину. Также появились общины в на о. Элефантина, в Египте. Александрия, также в Египте, впоследствии приобретет важное значение. Появляется диаспора, хотя духовным *всего* центро миудейства остается Иерусалим.

Общий язык: арамейский. Арамейский язык, родственный ивриту, становится международным языком торговли и дипломатии в персидской империи. В Иудее этот язык постепенно вытесняет иврит, который остается языком богослужения. В эпоху Христа люди говорят на арамейском и не понимают иврита.

§ 82. Пророк Малахия

В это время проповедует *Малахия*, стараясь оживить веру народа.

Когда проповедовал Малахия, Храм уже был построен, в нем регулярно совершались богослужения. Имели место также все те же вредные явления и обычаи, о которых давно говорилось пророками еще в связи с первым Храмом. Культ не сопровождался обращением сердца. Обо всем этом ревновал Малахия.

Влияние Малахии будет ощущаться вплоть до Нового Завета.

Через Малахию Бог возвещает, что перед Днем Господним придет Илия. Именно благодаря этим словам, Илия приобрел такое значение в иудаизме. Иисус Христос провозгласил Иоанна Крестителя Илией (Мф. 17, 9 слл.).

§ 83. Книга пророка Ионы

Эта книга стоит особняком среди собрания 12-ти малых пророков, в которое она включена.

На фоне духа религиозного национализма и обособленности как средства выживания и сохранения религии предков, духа, который связан прежде всего с именем священника Ездры, своеобразным контрастом выглядит книга пророка Ионы.

Книга пророка Ионы уникальна среди пророческой литературы Ветхого Завета, так как это не собрание пророчеств, видений и проповедей пророка (единственной пророческой речью являются 8 слов Ионы в Ион. 3, 4), а повествование об одном из эпизодов из жизни пророка. Но эта уникальность больше кажущаяся, чем реальная, так как в еврейском каноне такие повествования, как Ис. Нав., Сам. и Царей, были включены в пророческую литературу, потому что в них рассказывалось об очень важных пророках (Самуил, Илия и т. д.). Кроме того, они содержали пророческую интерпретацию истории Израиля. Именно в этом смысле книга пророка Ионы заняла место среди пророческих книг.

Хотя есть все же существенные отличия. Во-первых, книга написана спустя долгое время после деятельности самого Ионы, которого можно отождествить с тем Ионой, о котором говорится в 4 Цар. 14, 25 и который предсказал победу Иеровоаму II (786—746). Таким образом, Иона был современником Амоса. Но книга о нем написана явно в после пленную эпоху (V в.), т.е. три века спустя после самого Ионы. Во-вторых, книга носит совсем не исторический, а, скорее, дидактический, даже сатирический характер. Три дня ходьбы (3, 3) — город был не настолько велик, даже с окрестностями. «Царь Ниневии» — титул, нигде не встречающийся в других памятниках. И самое главное: невероятность покаяния Ниневии во главе с царем.

Одно из толкований видит в истории Ионы аллегорию истории Израиля с ее пленениями и возвращениями. Другие толкования видят в Книге Ионы выражение оппозиции тому партикуляризму и религиозному национализму, который насаждал Ездра. Ведь в книге Ионы язычники (как на корабле, так и в Ниневии) представлены в самом положительном свете, выгоднее даже, чем сам пророк.

Именно язычники проявили инициативу к молитве во время шторма (и понуждали Иону помолиться *его* Богу) и увидели, что Иона — причина их несчастья. И именно благодаря им дела в Ниневии окончились благополучно! Они просты и ясны перед Присутствием Бога, тогда как Иона психологически сложен и неясен. Его худшим проявлением было исповедание веры в культовых терминах, когда он лежал в трюме корабля:

«Я Еврей, чту Господа Бога небес, сотворившего море и сушу»
(1, 9).

Иначе говоря, заспанный Иона, которого только что разбудили, напыщенно произносит что-то наподобие культового, четко оформленного Символа веры, за которым исчез образ живого Бога, тогда как дикари-язычники, чтущие ложных богов, на самом деле не потеряли чувства живого божества.

В конце первой части моряки приносят жертву Господу. Таким образом они уверовали в ЯНВН, и это значит, что цель Бога достигнута. Но это, оказывается, только прелюдия к тому, чтобы то же самое вновь повторилось на гораздо более широкой сцене спасения Ниневии...

История Ионы — литературная категория, уже знакомая нам: история пророка. С той существенной разницей, что здесь явно присутствует дидактический элемент. Действительно, кажется, это последний и довольно странный пример старого и к тому времени почти ушедшего в прошлое литературного жанра пророчества. Но здесь нужно отметить, как эта история рассказана, а именно: с легкостью и даже грацией, несвойственной пророческой литературе. И все же она касается фундаментальных тем: города, дни которого сочтены перед лицом Господним; человеческого зла; а, кроме всего прочего, пророка и его отношения к своему служению, которое нарушает все нормы. Даже в более ранних историях о пророках «героем» никогда не был сам пророк, а скорее Господь, который был прославляем через пророка. В этом смысле история не несет ничего нового. Разница в том, что Бог прославляется не через Своего посланника, а *несмотря* на полный отказ этого посланника. Упрямый Иона, недовольный милостью Бога к язычникам, но радующийся в тени растения, а затем желающий смерти себе, когда растение засохло, не в состоянии препятствовать божественным спасительным планам. Бог осуществляет их несмотря ни на что. За этим стоит загадка книги — несмотря на свое непослушание, Иона используется Богом как инструмент в Его планах: ведь именно благодаря Ионе моряки узнали о ЯНВН и ниневитяне покаяться. Таким образом, не высказывается никакого негодования или жалобы на отказ человека. Даже этот отказ служит победному делу Божию.

Так книга становится примером размышлений пророчества (пророческой традиции) над самим собой. Примечательно, что это последнее высказывание пророчества в Израиле так беспощадно самокритично. В этом смысле книга пророка Ионы с таким суровым судом над пророчеством, то есть над самим собой, и отказываясь, таким образом, от всех почестей в пользу Того, Кому они принадлежат по праву, приоткрывает тайну того, что в Новом Завете будет сказано устами последнего пророка:

«Ему должно расти, а мне умяться» (Ин. 3, 30).

§ 84. Книги Паралипоменон, Ездры, Неемии

Эти книги были написаны уже на рубеже персидской и греческой эпох.

Книги Паралипоменон — в еврейской Библии *Дибре Гайим*, «Слова дней», т. е. летописи (Вулг.: Хроники); в LXX — «пропущенное» (*Παραλειπόμενον*).

В еврейской Библии это как два тома: 1) 1—2 Пар. и 2) Ездра-Неемия.

Соответствие названий книг в разных текстах. Существует различия между названиями и нумерациями книг Ездры в еврейском и греческом текстах, а за ними, в свою очередь, славянском и русском. Соответствия можно представить в таблице:

Евр.	LXX	Слав.; Рус.
—	1 Ездры	2 Ездры
Ездры	2 Ездры	1 Ездры + Неемии
—	—	3 Ездры

Цели написания и содержание книг. Автор Книг Паралипоменон, которого принято называть хронистом, поставил перед собой большую задачу: написать историю Израиля как *религиозной общины* (в отличие, например, от параллельного повествования Царств, где говорится об Израиле как о царстве), сплоченной вокруг Храма единым культом. Вновь, как и все прежние священные истории, она начинается с самого начала (от Адама) и

доходит до Ездры. Использовалось около 20 источников, многие из которых не дошли до нас, а некоторые известны (книги Царств).

Хронист быстро переходит от Адама к Давиду (через генеалогии) и идеализирует время Давида-Соломона. Он не говорит о грехах Давида и Соломона. Давид — идеальный вождь народа Божия. Он тщательно готовит постройку Храма и разрабатывает культ.

Хронист обходит молчанием историю Севера. Его интересует только Храм и культ. О севере говорится, как о неотъемлемой части Израиля, но отпавшей, потому что они отвергли Храм. Священникам и левитам уделяется большое внимание. Это в самом деле история *религиозной* общины.

Продолжением являются книги 1 Ездры и Неемии, хотя есть много веских оснований предполагать литературную независимость этих книг от книг Паралипоменон.

Книга Ездры (Ездра+Неемия) — книга, написанная во времена и для века прозы. Это книга, в которой слова ЯНВН, произносимые устами пророков, становятся наследием прошлого (1 Езд. 1, 1), так что новые пророческие высказывания воспринимаются с подозрением (Неем. 6, 12—14). Даже сердечные молитвы произносятся в прозе (1 Езд. 9). Это книга, в которой Бог не говорит прямо и жизнь протекает в буднях укладывания камня на камень. Но это также и книга, которая не оплакивает конец поэзии и величия. Напротив, она освящает прозаическое, конкретное, общее понимание жизни, которое собирает миллиметр за миллиметром весь звездный мир из всего, что утрачено.

Книга Ездры (Ездра+Неемия) утверждает прозу в самой манере, в которой изображает возвращение и восстановление. Повествование переключается с героизма отдельных лидеров на общину. Происходит сдвиг от одного к многим. Оно также выявляет переход от экстатического и вдохновенно произносимого слова к настойчивому и постоянному выполнению написанного. Авторитет лидеров уступает место авторитету текста. Жизнь переживается в настоящем без прославления прошлого или будущего.

Смещение акцента с героического на прозаическое в книге Ездры (Ездра+Неемия) достигается комбинацией трех тем. Во-первых, перемещается внимание с лидеров на участвующую

общину. В центр повествования книга Ездры (Ездра—Неемия) ставит весь народ, а не просто отдельных знаменитых вождей. Во-вторых, расширяется концепция дома Божия от храма до города. Это расширяет арену особой святости, в которую включаются все, кто живет в городе (Неем. 12, 30). В-третьих, подчеркивается примат письменного текста над устным как источника авторитета. Таким образом, книга Ездры (Ездра—Неемия) отбирает власть от харизматических личностей и дает общественно более приемлемый источник авторитета.

Все это создает впечатление, что возвращение и восстановление — дело не выдающихся вдохновенных вождей, за которыми стоит безликая масса последователей, а, напротив, результат широкого участия религиозной общины, дело, создаваемое по крупицам. Да, вожди тоже фигурируют. Их значение не ставится под сомнение. Но они, в конечном итоге, играют подчинительную роль по отношению к главному: народ строит дом Божий в соответствии с авторитетными документами.

Сама Книга Ездры (Ездра—Неемия) уделяет повышенное внимание письменному слову. Это внимание подчеркивает значение письменного текста как авторитета для жизни общины.

Именно из письменного текста народ воспринимает весть Бога, как об этом красноречиво свидетельствует публичное чтение Закона (Неем. 8).

Именно в письменном виде происходит корреспонденция с властями по поводу вопроса о построении храма (Езд. 4—5) или клятва народа (Неем. 10, 1).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ЛИТЕРАТУРА МУДРЫХ ИЗРАИЛЯ

§ 85. Введение

Литература Мудрых — третья составляющая **Ветхозаветного Предания**. Мы познакомились с проповедью пророков Израиля, коснулись деятельности священников. Подводя итог разговору о них, можно сказать, что через эти два рода служения Израиль воспринимал и переживал важнейшую истину — истину Присутствия Бога в Израиле, Его постоянного внимания и участия в истории. Хотя священники и пророки служили этому весьма по-разному (в одном случае — разработанный жертвенный культ, в другом — вдохновенная проповедь, иногда граничащая с отрицанием культа), тем не менее это было две стороны одной медали.

Было и третье направление Священного Предания в ветхозаветном Израиле, ставшее в свое время Писанием, не менее древнее, чем пророческая и священническая традиции, но первоначально развивавшееся отдельно от них, вступив в контакт лишь в сравнительно позднее время. Это литература Мудрых, или Премудрости.

Она включает в себя пять книг: Иова, Притчей, Екклесиаста, Премудрости Иисуса сына Сирахова и Премудрости Соломона (последние две — неканонические). К ним присоединяли еще две: Псалтирь и Песнь Песней, «в которых мы видим ту же направленность мысли, выраженной в поэтической форме»⁷⁵.

На то, что эти три традиции развивались параллельно, есть намек, например, в книге Иеремии:

«Они сказали: «придите, составим замысел против Иеремии; ибо не исчез же закон у священника и совет у мудрого, и слово у пророка; придите, сразим его языком и не будем внимать словам его» (Иер. 18, 18).

⁷⁵ Ключ к пониманию Св. Писания, Брюссель, 1982, С. 103.

Период времени, которым принято датировать те или иные тексты литературы Премудрости, простирается от времен монархии (царствования Соломона) до послевоенной, даже эллинистической эпохи. Мы сможем убедиться, как на всем этом протяжении литература Премудрости, начав свою историю отдельно от великих религиозных традиций Израиля, постепенно вливается в них и сплетается в единую симфонию, обретая такое звучание, которое служит опять же самому главному в ветхозаветном откровении: раскрытию вести о Присутствии Бога в Древнем Израиле.

Термины «мудрый», «мудрость». Что означает «мудрость», «мудрый» в ранних текстах литературы Премудрости?

«Когда от пророков VIII—VII века переходишь к изречениям приблизительно современных им мудрецов, собранным в Книге Притчей, то получаешь такое впечатление, точно потеряв контакт с тем Присутствием, которое отличало Израиль от других народов. Вместо того, самые плоско земные заботы тут как будто завладевают всецело вниманием»⁷⁶.

Действительно, тот смысл, который имеет слово «Премудрость» (евр. *hokma*) в настоящем лексиконе библейского богословия (как важнейшее свойство Божие, проявление Присутствия Божия, или в конечном, новозаветном итоге — как термин христологии, и уж тем более, еще позднее в святоотеческом богословии — как одно из наименований Второго Лица св. Троицы), выявился далеко не сразу.

«Термин «хохма» встречается в писаниях предшествующих периодов в смысле несколько ином от того, который стал ему присущ в классическую хохмическую эпоху. Он обозначает в них: ловкость воина (Исх. 10, 13), искусство мастера (Исх. 28, 3; 31, 5), умелость и способность администратора (Быт. 43, 36—39; Втор. 1, 3; 16, 19; 34, 9) и т. д., т. е. все то, что мы теперь обозначаем понятием компетентности или технического совершенства. Укажем далее, что в этих же писаниях понятие «хохмы» включает в себя знание, в частности, в области природоведения, как это можно усмотреть в характеристике мудрости Соломона, содержащейся в 3 Цар. 3, 29—33. «Хохма» есть также умение гово-

⁷⁶ Буйе Л., О Библии и Евангелии, Брюссель, 1988, С. 107.

ритель притчами, тонкость ума и даже хитрость (2 Цар. 14, 2 и сл.; Суд. 9, 7—15; 3 Цар. 3, 11—28). Поскольку Исх. 7, 11 называет египетских волхвов мудрецами, хакаким, постольку можно считать, что в Израиле некогда в «хохму» входила и магия»⁷⁷.

Таким образом, можно сказать, что изначально «мудрость», «мудрый» в этих древних библейских текстах не является религиозным понятием, тем более относящимся исключительно к уникальной религии Израиля.

Общность с литературой древнего Ближнего Востока. Здесь много общего с литературой древнего Ближнего Востока.

В самой Библии, в том числе и в литературе Премудрости, упоминаются великие внебиблейские традиции мудрецов Востока.

«Библия, восхваляя мудрость Соломона, сопоставляет ее с мудростью сынов Востока и даже приводит имена наиболее известных восточных мудрецов (3 Цар. 4, 30). Друзья Иова, несомненно, носят имена некогда знаменитых представителей этой внеизраильской древней мудрости. Пророки допленной и пленной эпохи как будто намекают, что мудрость составляла особую славу сынов Едома (Иер. 49, 7; Авд. 8). Современные же археологические находки привели к обнаружению и литературных памятников древней восточной мудрости»⁷⁸.

«И Соломон имел разум выше разума всех сынов востока и всех мудрых Египтян» (3 Цар. 2, 35).

Что означало это утверждение, можно было лишь предполагать до расшифровки египетских иероглифов и нахождения папирусов с изречениями Египетских мудрецов. То, что указание на мудрость Египта уместно, сегодня подтверждено документально огромным богатством руководств и приказов (заповедей), которые подтверждают репутацию Египта в этой литературной области.

Древнейшим примером египетской мудрости является сборник мудрых изречений, примерно за XV веков до Соломона. Он назван по имени Птех-хотпе, визиря у одного царя из пятой дина-

⁷⁷ Князев А. свящ. Понятие и образ Премудрости в Ветхом Завете. — Православная мысль, вып. X, Париж, 1955, С. 93—94.

⁷⁸ Там же, С. 103.

сти; изречения адресованы его сыну, который должен ему следовать в качестве первого советника царя. Птах-хотпе достиг идеального возраста 110 лет и мог оглядываться назад, на длинную успешную жизнь на службе у царя. Все, что он приобрел в мудрости и чему научился в красноречии, он передавал своему сыну. Он все повторял свое напоминание ему: «Никто не родится мудрецом».

Этот документ является руководством (путеводителем) к успеху. Главная цель в жизни индивидуума — приобретение видимых, материальных ценностей. При этой грубой философии мирского успеха визирь рекомендует законное правильное поведение, ибо «незаконность не приводит к цели». Многие изречения книги Притчей вполне созвучны такой мудрости.

Вспомним также повествование об Иосифе, где все время подчеркивается его превосходство над египтянами в знаниях и премудрости, потому что это знание от Бога (Быт. 40, 8; 41, 16). Израиль в его лице — обладатель высшей мудрости, потому что эту мудрость дал Бог (Втор. 4, 5—6).

Также распространена была подобная литература в Месопотамии (в Вавилоне и Ассирии): как сборники мудрых изречений, так и цельные произведения («Вавилонская теодицея»).

Начало традиции. Собрания мудрых изречений. Школы мудрости. Непосредственно разговор о литературе Премудрости в самых древних ее формах можно начинать тогда, когда перед нами тексты, обобщающие жизненный опыт человека. В Библии это не философские размышления, как у греческих философов, а именно собрания мудрых изречений, афоризмов, пословиц, советов, как себя вести. Мудрый — тот, кто внимает этим советам и накопленному опыту, а глупый, неразумный — тот, кто их не слушает. Ясно, что речь идет о наставлении младших старшими, например, отец наставляет сына (Притч. 1, 8; 4, 1; 31, 1; Сир. 3, 1).

Появляются школы мудрости (Сир. 51, 33. 36; ср. Притч. 7, 1 сл.; 9, 1 сл.). Иисус, сын Сирахов, был главой одной из таких школ.

Особое значение такие школы мудрости (житейского опыта; опыта работы с людьми) имели для царской службы, для становления самой монархии.

«Ветхозаветные исторические и пророческие книги показывают все более и более часто встречающуюся роль мудрецов как царских советников (см., напр., Ис. 3, 1—4; 29, 3—4). И если у Израильских пророков бывали конфликты с «хакаким», то это именно тогда, когда последние, действуя как политические советники, поддерживали царей в их чисто человеческих политических увлечениях, а народ в его чисто земной устремленности (см.: Ис. 5, 21; 29, 14; Иер. 4, 28; 8, 8—9 и 9, 23). Однако вполне понятно, что мудрецы, как особое сословие и особое служение, приняли начало в связи с институтом монархии. Израильская монархия, как и все древние монархии, явилась объединительницей большого числа колен, кланов и семейств, которые она преобразовала в государство и в нацию. Для выполнения этой задачи ей было необходимо содействие аппарата чиновников, помогавших ей в центральном государственном управлении и представлявших ее на местах. Образовался особый класс, царевы люди, на что и указывал в момент установления монархии пророк Самуил (1. Цар. 8, 11—12). Естественным порядком эти царевы люди превратились в своего рода касту со своими традициями и со своим передававшимся из поколений в поколения опытом. Опыт же этот тоже предполагал своего рода «хохму» в смысле умения, знания или техники. Он выражался в искусстве управлять людьми, укреплять царскую власть и, попутно, строить собственную карьеру. Именно у этой категории хакаким получили особое развитие та наблюдательность и то знание человеческой психологии, которая впоследствии сделали присущими всей классической хохмической мысли»⁷⁹.

Почему многие ветхозаветные книги Мудрости (Притч., Екк., Песн., Прем.) надписываются именем Соломона? Именно потому, что с этим именем в истории Израиля связано становление монархии в классическом смысле слова. Он оформил монархию по типу всех царских дворов Востока, прежде всего египетского, а значит, положил начало и придворной традиции мудрости. Он сам был образцом такой мудрости.

⁷⁹ Там же, С. 108 слл.

Притч. 16, 12—15 — типичная придворная мудрость. Другого рода свидетельство — упоминание в Притч. 25, 1 «мужей Езекии, царя Иудейского», собравших притчи Соломона.

Перелом. «Связь древней хохмы с монархией объясняет, как последняя в Израиле, будучи первоначально чисто секулярной, постепенно окрасилась в религиозные тона. В этом, конечно, сказалось влияние пророков. Кроме того, монархия в Израиле всегда имела религиозный характер. Царь Израилев, сперва только военный вождь, вырос в помазанника Божия, сына Ягве (Пс. 2, 6—7; 109, 1). Решающей также была и вдохновленная теми же пророками девтерономическая реформа (4 Цар. 22—23), радикальным образом изменившая в Израиле все обычаи и взгляды. Придворные хакаким постепенно пришли к сознанию, что вовсе не житейский опыт, но преимущественно страх Господень является началом премудрости. Но окончательно перевели на религиозный путь первоначально отнюдь не религиозную хохму катастрофа 586 года и последовавший за ней вавилонский плен. В катастрофе погибли не только государственные чаяния Израиля, но и вообще вся его государственность: после плена Израиль, сведенный к Иерусалиму и его окрестностям, возродился в рамках огромной персидской, а потом эллинской империи. Добившись на краткое время национальной независимости при Маккавеях, он окончательно ее потерял в римскую эпоху. Совершенно понятно, что при таких обстоятельствах те, которые размышляли над государственным опытом и старались выработать правила мудрого ведения государственных дел и угождения земным царям, перешли, лишившись государства, к размышлению над законами, по которым строятся самые судьбы государств и отдельных человеческих личностей, и стали задумываться над тем, как оказаться праведными перед вершителем этих судеб небесным царем, Богом. В Израиле родилась религиозная и потому, в подлинном смысле слова, хохмическая мысль»⁸⁰.

Как Девтероисайя стоял перед Израильской аудиторией, почти полностью разуверившейся в том, что Господь видит Израиль и заинтересован в дальнейших с ним отношениях, так и мудрые Израиля неизбежно столкнулись с бездной, существующей между

⁸⁰ Там же, С. 108 слл.

мудростью Божественной и той, пусть благочестивой, но человеческой мудростью, которая была лишь накопленным человеческим опытом. Как далеки они оказались! Более того, оказалось, что божественная мудрость, которую Израиль считал неотъемлемым даром, данным ему Богом, неподвластна ему, а та мудрость, которую Израиль накопил за свою историю и согласно которой праведность — залог благополучия, а грех — несчастья, т. е. мудрость, в которой Израиль искал поддержки своей веры, ополчилась против самого Израиля.

Подобный окончательный разрыв Божественной Премудрости и чисто человеческой мудрости знаменует, например, книга Иова.

Разнородность в смысле отношения к религиозным темам.

В свете вышеизложенной краткой истории литературы Премудрости в ее развитии от нерелигиозных истоков до сердца религии Израиля понятна разнородность содержания литературы Премудрости, которая сейчас входит в канон Ветхого Завета. С одной стороны, древнейшие тексты, времен становления монархии. В этих текстах содержатся «одни только предписания человеческой мудрости. Самые важные богословские темы Ветхого Завета: Закон, Союз-Завет, Избрание, Спасение — в этих книгах почти не затрагиваются... Израильские мудрецы как будто бы не интересуются историей и будущим своего народа»⁸¹.

Это особенно резко отлично от того исторического духа, которым проникнуты Пятикнижие, писания пророков, которые «дышат» историей, потому что в ней участвует Господь (тема Исхода и т. д.)

Здесь мы видим, как в яхвистскую веру вторгается типично нееврейский, неисторичный элемент, поэтому неудивительно, что книги Премудрости контрастируют с тем историческим подходом, который неотделим от других книг Ветхого Завета.

С другой стороны, в более поздних текстах Премудрости уже появляется то, что ясно отличает мысль мудрых Израиля от ее внешне близких ближневосточных небиблейских «аналогов». Эти тексты, как уже было отмечено, нужно датировать временем после переломной эпохи плена, и они уже гораздо ближе связаны

⁸¹ Ключ к пониманию Св. Писания, Брюссель, 1982, С. 103.

с проповедью пророков и с историей Израиля, которая есть история отношений Израиля с Богом, религиозная история.

«В прологе Притчей слышится тон пророческой проповеди, в кн. Сир. (44—49) и Прем. (10—19) содержится много размышлений над священной историей; сын Сирахов почитает священство, ревнует о культе и даже отождествляет Премудрость и Закон (Сир. 24, 23—24)»⁸².

Мудрость как человеческий опыт и мудрость как страх Божий. И все же какой смысл в том, что эти пространные писания древних мудрецов, которые так, на первый взгляд, перекликаются с мудростью неизраильской, небиблейской, вошли в священный канон?

В частности, этот вопрос можно поставить о последних главах Притч, которые считаются наиболее древними и явно параллельными египетским и вавилонским произведениям мудрых⁸³.

Очевидно, «Книга Притчей не есть воспроизведение древней внерелигиозной хохмы: один из основных моментов ее учения заключается в осмыслении в свете страха Ягве (1, 7 и т. д.) накопившегося опыта прежних поколений мудрецов. Это одна из причин вхождения ее в канон»⁸⁴.

Итак, в школах мудрых Израиля этот распространенный на Ближнем Востоке род умственной деятельности приобретает совсем другое значение. Ценности житейского опыта, житейской мудрости, мудрые Израиля рассматривают как нечто большее, чем имеющее чисто утилитарное или интеллектуальное значение.

«Тонкость ума, имея своим началом и корнем «страх Божий» (Притч. 1, 7; 9, 10; ср. 15, 33 и сл, также Иов. 28, 28 и проч.), представляет собой прежде всего иного особую чуткость к постижению воли Божией и особую способность к ее исполнению. Самый прозаичный здравый смысл, ограждающий человека от глупостей и безумств в каждодневной жизни, имеет высшей задачей оградить от греха. Премудрость проявляется в точном следовании Торе...»⁸⁵

⁸² Там же, С. 105.

⁸³ См.: Князев А. свящ. Понятие и образ Премудрости... С. 95.

⁸⁴ Там же, С. 95—96; см. сн. 14.

⁸⁵ Аверинцев С. С. Премудрость в Ветхом Завете. — Альфа и Омега, № 1, М., 1994, С. 25.

«Вот, я научил вас постановлениям и законам, как повелел мне Господь, Бог мой, дабы вы так поступали в той земле, в которую вы вступаете, чтоб овладеть ею; итак храните и исполняйте их, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный» (Втор. 4, 5—6).

Ясно, что на противоположном полюсе немудрый, неразумный, тот, кто не имеет страха Божия и не поступает по заповедям Божиим, заповедям закона.

«Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс. 13, 1; 52, 1)

Характерным фарисейским искажением этой библейской истины является заключение Талмуда: «Невежда не может быть свят»⁸⁶.

Итак, один из самых важных и принципиальных выводов, к которому приводит литература мудрости, это:

«Начало мудрости — страх Господень» (Притч. 1, 7; 9, 10 и др.).

Здесь, во-первых, имеется в виду, что быть мудрым — значит, следовать Закону, заповедям Божиим. Но не только. Есть и еще один важный момент. Он связан с тем, как углубляется понимание самой мудрости в Ветхом Завете. Это мы можем проследить на примере книги Притчей.

Основные литературные жанры. Если кратко сказать об основных жанрах литературы Премудрости, то здесь можно прежде всего выделить два больших типа.

Притчи. Во-первых, это притчи, евр. *машал* (пословицы, афоризмы, краткие изречения, иногда в форме совета). Это то, чему должен следовать человек, чтобы быть мудрым. Здесь не критикуется общество, не ставятся глубокие вопросы о смысле бытия. Общество принимается таким, какое оно есть, без попытки изменить его. В этом отличие от проповеди пророков.

Трактаты. Во-вторых, это писания мудрых в форме трактатов, жанр которых, впрочем, — отдельная проблема. Два наиболее ярких, но очень разных примера — книги Иова и Екклесиаста. Здесь не затрагиваются мелкие вопросы, а поднимаются фунда-

⁸⁶ См. там же, С. 27.

ментальные проблемы. Решение типично Израильское: подчинение божественному плану, хотя подход совсем неисторичен.

§ 86. Персонифицированная Премудрость в Книге Притчей Соломоновых

Большой интерес представляют собой те тексты мудрых, в которых говорится о мудрости не как о человеческом качестве, спутнике праведности, а о мудрости божественной, понимаемой не просто как свойство или проявление божественной природы, но как некий персонаж, личность. Что можно сказать об этих текстах?

В ветхозаветной литературе Премудрости есть много текстов, где Премудрость персонифицируется: Иов. 28; Притч. 1; 8; 9; Сир. 24; Прем. 7—9; Вар. 3, 9—4, 4. То есть приводится прямая речь самой Мудрости, как будто она говорит от первого лица, обращаясь к ученику-читателю. Например в Притч. 1, 20—23 или 8, 1—4.

Персонификация как литературный прием. «Голос Премудрости можно понять как метафорическое обобщение всех вообще родительских и наставнических голосов, как бы сливающихся в один голос»⁸⁷.

Важно, что слово «Премудрость» в еврейском, греческом (и в латинском) и, к счастью, в русском языках — женского рода.

«Но для персонажа женственного ее поведение в необычной мере публично: она является не в укромии дома, но *при дороге, на распутьях*, на улицах и площадях, у городских ворот. В таких местах выступают персоны, чье бытие публично по самой сути вещей: цари, судьи, пророки, — но из женщин — блудницы. В той же Книге Притч мы читаем о распутной женщине: *ноги ее не живут в доме ее; то на улице, то на площадях, и у каждого угла...* (7, 12). Премудрость созывает и приглашает к себе всех, кто ее слышит (например, 9, 4—5); но и блудница зазывает к себе. Парадоксальная параллельность внешних черт ситуации явно осознана и подчеркнута: блудница соблазняет юношу тем, что не далее как сегодня заколола по обету жертву *s^elamim*, а по-

⁸⁷ Там же, С. 28.

тому имеет в доме достаточно мяса для пира (Притч. 7, 14), — но Премудрость также заколола жертвы (буквально «заколола заколаемое», 9, 2), приготовила вино и теперь зовет на пир (9, 5). Публичное явление Премудрости — и публичное явление блудницы; жертвенный пир Премудрости — и жертвенный пир блудницы, — всюду симметрия, не приглушенная, но заостренная ради некоего важного контраста»⁸⁸.

Другим похожим контрастом, антиподом Премудрости в Книге Притч выступает «жена другого», «жена чужая» (Притч. 2, 16). Здесь может быть несколько планов значения.

Речь идет о религиозной неверности, об измене монотеизму, образом чего в Ветхом Завете, прежде всего у пророков, является блуд, сопровождающийся языческой жертвенной трапезой. Это символ отступничества:

«... забыла завет Бога своего» (Притч. 2, 17).

«Все новые и новые упоминания «жены чуждой» в Книге Притчей немедленно сопровождаются указанием не на что иное, как на соблазнительность ее *речи*, ее *слов* (2, 16; 5, 3; 7, 21; 6, 24; 9, 13—17). Казалось бы, блуднице, будь то тривиальная неверная жена или иноземная служительница богини сладострастия, свойственно в первую очередь употреблять иные, более плотские, более непосредственные соблазны, нежели риторику; но на первом плане каждый раз оказывается именно риторика — «гладкие речи», «уста, сочащие сок», «гортань, гладкая, как масло».

В Средние века говорили, что Дьявол — обезьяна Бога. «Чужая жена» — обезьяна Премудрости, и это самый важный из ее признаков...

Мы уже слышали о Премудрости, возвышающей голос свой на улицах и площадях, *при входах в городские ворота* и т. п. А вот фигура ее антагонистки:

«Женщина вздорная и шумная,
глупая и ничего не знающая,
восседает у врат дома своего на престоле,
на возвышенных местах города,

⁸⁸ Там же, С. 29.

чтобы звать проходящих мимо,
 держащихся пути прямого:
 “кто глуп, пусть обратится сюда!”
 и скудоумному она говорит:
 “воды краденые сладостны,
 и утаенный хлеб приятен”»⁸⁹

(Притч. 9, 13—17).

«Кто глуп, пусть обратится сюда» — буквальное повторение такого же призыва Премудрости несколькими стихами ранее (9,4). Премудрость зовет невежду, чтобы научить его добру; ее антагонистка делает то же самое, чтобы научить его преступлению. Похвала краденой воде и припрятанному хлебу отвечает возгласу Премудрости:

«Приидите, ешьте хлеб мой
 и пейте вино, мною растворенное!»

(Притч. 9, 5).

Внешний образ ложной «Премудрости» достаточно импозантен: она восседает на кресле, которое в обстановке библейского быта может быть только престолом, привилегией государей, вельмож и авторитетных наставников. Она «шумна» — но ведь и настоящая Премудрость «возвышает глас свой»⁹⁰.

Премудрость как свойство Бога. Но наибольшее значение в этих текстах, где Премудрость персонифицируется, имеют значение те места, где Премудрость выступает как принадлежность, собственность или свойство божественное. Что стоит за этими текстами и как соотносятся они с новозаветным откровением и Троичным богословием?

Первая часть книги Притчей (1—9), вероятно, наиболее, поздняя во всей книге, заключает в себе первую попытку богословия Божественной Премудрости. Поэтому, кстати, и вся книга должна быть понимаема в связи с этим.

Основное место о Божественной Премудрости в Притч. составляют главы 8—9, особенно Притч. 8, 22—31.

⁸⁹ Перевод С. С. Аверинцева.

⁹⁰ Аверинцев С. С. Премудрость в Ветхом Завете... С. 34—35.

Но может ли речь идти здесь о некоем Божественном лице, отличном от личности открывающегося через всю священную историю ЯНВН, Бога Израилева? Такое предположение совершенно невозможно: среда, в которой возникла книга Притчей, была строго монотеистической... Основной принцип Второзакония: «Слушай, Израиль, ЯНВН, Бог наш, ЯНВН един есть» (Втор. 6, 4).

Здесь непременно нужно помнить, что Ветхий Завет есть сень и гадание. Эта характеристика Ветхого Завета довольно точна. Оно имеет в виду, что Ветхий Завет одновременно имеет и понятное законченное значение, объяснимое из себя самого, и направлен к высшему откровению Нового Завета (как гадание, то есть предчувствие).

Как новозаветное откровение того, что прикрито тайной в Книгах Премудрости, нужно понимать слова ап. Павла о том, что Христос есть «Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1, 24). В борьбе с арианством святые отцы (св. Афанасий Великий) использовали этот текст для обоснования догмата о боговоплощении, точнее, о божественной природе Иисуса Христа. А в литургике Притч. 9, 1 — 11 нашли себе широкое применение как паремия всех Богородичных праздников. Но этот триадологический смысл, для поиска и выяснения которого отцам Церкви пришлось приложить столько усилий (на это уходили годы, даже века) и даже творить новые термины (например, взятый из греческой философии термин «ипостась», который приобрел свое классически догматическое значение далеко не сразу у самих святых отцов), нам теперь ясен ретроспективно, через призму святоотеческих прозрений, которые питают нашу веру, а не из самого текста Ветхого Завета. Текст книги Притчей можно рассматривать как сам по себе, и здесь он не может быть понят как прямое, открытое свидетельство о Премудрости — ипостаси Святой Троицы, так и в русле истории божественного откровения, которые шло по возрастающей, для того чтобы наконец раскрыться в Иисусе Христе.

Как ни парадоксально на первый взгляд, но именно строгий, абсолютный монотеизм (Втор.), в среде которого возникли тексты Премудрости, и привел к их появлению.

«... Именно строгий монотеизм творит церемониал метафизической учтивости, воспрещающей фамильярность. В более ран-

ние, наивные времена можно было говорить о явлении и речи Самого ЯНВН; позднее та же ситуация описывается так, что является и говорит «вестник/ангел ЯНВН», и сколько бы сравнительное религиоведение ни говорило о персидских истоках еврейской ангелологии, сам смысл такой замены вытекает из логики монотеизма, иначе того, что Библия называет «страхом Божиим». В силу этой же логики благословляют не Самого Господа, но Его «Имя», говорят не о Нем Самом, но о Его «Славе»... Мотив привилегированного Творения как инструмента Творца приводит к доктрине о вещах, сотворенных *прежде* сотворения мира: эти сущности — творения в их отношении к Творцу, но как бы изъяты из суммы всего остального Творения...»⁹¹

К этим библейским понятиям особых Творений — посредников между Творцом и всем Творением — христианская церковь прибавила еще одно: сама Церковь, «созданная прежде солнца и луны» (II послание Климента Римского к коринфянам)⁹².

Но вернемся к Премудрости. Можно сказать, что *для ветхозаветного Израиля* она — то проявление Бога, та сторона Его сущности, которая и обращена к миру. Он сотворен ею, она участвует в его истории. В рамках Ветхого Завета точнее было бы сказать здесь даже не обо всем мире, но опять же об Израиле. Именно здесь, наконец, и смыкается литература Премудрости с главным пафосом проповеди пророков о Присутствии Бога в Израиле. Премудрость Божия и есть это Присутствие. Но это — тема других текстов Премудрости, более поздних, чем Притч. Например, сама Премудрость говорит: «Создатель всех повелел мне, и Произведший меня указал мне покойное жилище, и сказал: Поселись (*κατασκήνωσον*)⁹³ в Иакове, и прими наследие в Израиле» (Сир. 24, 8—9).

Еще более красноречивый текст, также относящийся к литературе Премудрости: Вар. 3, 36—4, 4.

«Как “образ” и “прообразование” Премудрость относится к тайне встречи Творца и Творения. “Страх Божий”, который есть

⁹¹ Там же, С. 32—33.

⁹² См. там же, С. 36.

⁹³ Слово, однокоренное с евр. «шекина» (обитать под шатром) и с тем греческим словом, которое употребляет Иоанн Богослов (Ин. 1, 14) для выражения воплощения.

начало Премудрости, есть адекватный ответ на близость трансцендентного Бога: ни имманентное, ни только-трансцендентное не могли бы внушить такого страха. Страх возникает лишь в парадоксальной ситуации присутствия Трансцендентного»⁹⁴.

Речь идет об отождествлении Премудрости и Закона, дарованного Богом Израилю. Вар. 3, 38 и имеет в виду эту Премудрость — Закон, данный Израилю. Известно, как толкуется этот стих в христианской гимнографии, поэтому в русском переводе и стоит «Он».

Этот текст (Вар. 3, 9—4, 4) «знаменует закрепление позиций израильского партикуляризма, благодаря отождествлению Хохмы и Торы. Хохма же, как и Моисеев закон, становится, таким образом, привилегией одного только богоизбранного Израиля»⁹⁵.

§ 87. Книга Песни Песней Соломона

Книга Песни Песней — любовная песнь, поэма, содержанием которой является диалог двух влюбленных (юноши и девушки), сопровождаемый хором, известна многим.

Любовная поэма. Как всякая лирика, тем более любовная, она хочет выразить прежде всего то, что и выражает открытым текстом всеми доступными поэтическими средствами. Влюбленный говорит о том, что он чувствует, и смысл его слов, с одной стороны, прозрачен и ясен, как родниковая вода, а с другой стороны, до конца понятен только ему самому, т. е. тому, кто сам непосредственно переживает свои глубоко личные чувствования. Эти чувства переполняют душу поэта, он не может вместить всю полноту обрушившегося на него счастья, и недостаток поэтических средств поэт пытается компенсировать хотя бы заглавием, представляющим собой превосходную степень слова «песнь» (грамматическая норма древнееврейского языка — ср. «суета сует» — Екк. 1, 2; «святая святых» — Исх. 26, 34; «суббота суббот» — Лев. 16, 31), если так можно условно выразиться о существительном применительно к грамматике русского языка.

⁹⁴ Аверинцев С. С. Премудрость в Ветхом Завете... С. 36.

⁹⁵ Князев А. свящ. Понятие и образ Премудрости... С. 101.

«Песнь песней» — значит, прекраснейшая из всех песней, прекраснейшая, потому что в ней речь идет о любви.

Песнь Песней и Библия. Но эти ясность и прозрачность, свойственные всякой любовной лирике, не вызывают у нас вопросов только тогда, когда эта лирика предоставлена самой себе и не включена в какой-то непохожий на нее контекст. Как раз совсем не так обстоит дело с Книгой Песни Песней — она включена в канон Библии, а следовательно, занимает в библейском контексте совершенно определенное положение. И здесь начинаются бесконечные, трудноразрешимые вопросы, если не недоумения или даже смущение.

Вопрос можно сформулировать так: как Песн. попала в канон Священного Писания, если она так непохожа на все другие священные книги, и как ее толковать в связи с общим библейским контекстом, с Священной историей, с историей Завета?

В ней говорится только о физической красоте и никогда не говорится ни о Боге, ни даже о деторождении. В ней содержатся намеки на географию Палестины и даже мифологические воспоминания, но в ней нет никакого явного *ключа к интерпретации*, кем и когда эта поэма была написана, более того, почему она была написана.

Трудности понимания. В самом деле, путь Песн. в канон Ветхого Завета был не таким простым и быстрым. В самой иудейской среде споры продолжались вплоть до I в. по Р. Х. (т. е. уже в христианскую эпоху).

Это и понятно: буквальный смысл не мог не смущать благочестивых целомудренных чувств как иудеев во времена Ветхого Завета, так и христиан. Во многом такого эротического соблазна помогло избежать аллегорическое толкование поэмы, на котором мы остановимся ниже. Можно сказать, что благодаря этому толкованию Песн. и вошла в конце концов в Библию. И все же, аллегорическое понимание Песн., хотя и является древнейшим и делает любовную лексику языком Завета и Священной истории, в любом случае вторично по отношению к буквальному смыслу, от которого никуда не денешься. Поэтому осторожное обращение с этой книгой у верующих было всегда. Для того чтобы суметь понять ее как священную, то есть как несущую весть о Боге, нужна была уже определенная подготовленность и духовная, как

впрочем и душевно-телесная, зрелость. Неслучайно, по свидетельству Оригена и бл. Иеронима, у евреев запрещено было читать Песн. ранее тридцатилетнего возраста. Из святых отцов на осторожность при чтении этой книги указывал св. Афанасий Великий:

«Все в ней от начала до конца написано таинственно, с загадочным иносказанием, и смысл догматов, в ней заключающихся, содержится не в букве, но глубоко скрыт под нею... Посему читать сию книгу могут только разумные; но должны и они, читая ее, всегда иметь в мысли иносказание, дабы невежеством неученых не подверглось посмеянию то, что в ней излагается»⁹⁶.

Что достойно быть в каноне Библии? Вспомним, что канон книг, вошедших в Библию, при всем многообразии их литературных форм, объединен одной сквозной темой, которая по-разному в этих формах выражается, — темой Завета.

Когда мы говорим о богочеловеческом характере Священного Писания, мы имеем в виду, что Бог может выбрать любую литературную (или иную) форму, созданную человеком, в качестве сосуда для выражения Своего откровения, если Он считает этот сосуд чистым и достойным, пусть даже если эта форма не имеет прямого отношения непосредственно к религиозной области — к богослужению, молитве. Так, Бог говорил в пророческой проповеди, или же память о Его творческих и спасительных деяниях хранилась в исторических преданиях Израиля. И если для божественной вести выбрана любовная лирика, то значит, и на этом языке — языке любви юноши и девушки — можно было выразить Священную истину?

Все эти возможности, кажущиеся нам иногда такими неожиданными и неочевидными, Церковь (как в Ветхом Завете, так и в христианскую эпоху) находила не в результате «кабинетного» решения религиозных властей или ученых, а в процессе молитвенной, богослужебной жизни всей Церкви. Канон Священного Писания — это книги, в которых религиозная община, Церковь хранила и хранит опыт общения Бога с человеком. Этот опыт община, Церковь постоянно переживает через чтение книг, входящих в канон, за богослужением. И если та или иная книга, как бы ни

⁹⁶ Цит. по: Толковая Библия п/ред Лопухина..., Т. 5, С. 40.

была сложна история ее канонизации, все-таки вошла в канон священных книг, значит, для жизни общины, Церкви это действительно имело значение.

В православной церкви Песн. хотя и не употребляется за богослужением, но часто в службах о Богородице используются выражения из Песн. («запечатленный источник», «заключенный вертоград», «вся добра еси и порока несть в тебе» и др.). Кроме того, важно то, что святоотеческие толкования (свв. Афанасий Великий, Григорий Нисский, Кирилл Иерусалимский, Макарий Египетский, Епифаний Кипрский, Амвросий Медиоланский, блаж. Феодорит и др.), самим фактом своего существования утверждают важность Песн. для христианского богословия.

В католической церкви книга входит в круг богослужебных чтений (Например, Песн. 1 — в богородичные праздники; Песн. 2, 8—14 — перед Р. Х.; Песн. 8, 6—7 — святым девам и т. д.).

Время и обстоятельства написания книги. Что касается времени написания книги, то прямых указаний никаких нет. Имя Соломона в заглавии книги ничего не дает, кроме того, что вводит Песн. в широкое русло литературы Премудрости, которое, однако, входит в свою наиболее важную, богословскую фазу в послепленный период. Это ставит Песн. в период не раньше плена (есть и более поздние варианты датировки).

Возможности толкования. Итак мы выяснили, что главным является вопрос о *библейско-богословском* толковании Песн. Ибо если остановиться только на буквальном смысле, то, конечно, можно отметить, как восхитительно это произведение как любовная поэма, но тогда мы не пойдем, причем же здесь Библия. Конечно, толковать в связи со всей Библией нужно любую ее книгу, но здесь вопрос можно поставить еще радикальнее: возможно ли вообще толковать Песн., как мы толкуем все остальные книги Библии? Ведь толковать лирику, любовную поэзию — дело весьма туманное и субъективное. Можно ли различать в этой лирике помимо буквального еще какой-то, духовный смысл, к которому действительно книга не дает ни одного слова-ключа. Вспомним, как, прибегая к иносказанию или аллегории, пророки всякий раз на это сами определенно указывали и часто давали ключ к их расшифровке. Ясно, что ограничиваться буквальным толкованием в примитивном смысле было бы неприемлемым.

Опыт такого буквального толкования имел место в христианской церкви еще в святоотеческий период, в лице Феодора Мопсуетского, которого за это и осудил V Вселенский собор.

Можно говорить, по крайней мере, о четырех типах толкования со всевозможными разновидностями.

I. Аллегорическое. Вероятно, это самое древнее и самое традиционное толкование, как в иудейской, так и в христианской среде. Оно восходит, как минимум, к I в. н. э.

Такое толкование имеет много разновидностей, и во многом благодаря этому Песн. заняла место в ряду других книг Священного Писания, то есть стала книгой, выражающей Божественное откровение.

Но, наверное, более глубокой, можно сказать, библейско-богословской причиной возникновения аллегорического толкования следует считать богатство пророческой традиции с ее интересом к браку и любви мужа к жене, влюбленного к возлюбленной как к самому яркому и удачному образу Завета (Ос., Иер., Иез.).

В свою очередь, различные аллегорические толкования можно разделить на две группы: толкования *историческое* и *мистическое*. Остановимся подробнее на каждом из них.

1) Историческое. На этом уровне мы остаемся в рамках Ветхого Завета, так как историческое толкование имеет в виду прежде всего Священную историю Ветхого Завета от Исхода до пришествия ожидаемого Мессии (в этом ее мессианизм в ветхозаветном смысле).

С точки зрения такого толкования, написание и особую популярность Песн. можно относить к после пленному периоду. Именно этот период был тем временем, когда Господь — царь Израилев — вспомнил Свой народ после наказания, забвения и плена и заключил с ним Завет. Исполнилось пророчество Осии, вещавшего в терминах любви и брака:

«И будет в тот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня: “муж мой”, и не будешь более звать Меня: “Ваали”... И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благодати и милосердии. И обручу тебя Мне в верности, и ты познаешь Господа... И посею ее для Себя на земле, и помилую Непомилванную, и скажу не Моему народу: “ты Мой народ”, а он скажет: “Ты мой Бог!”» (Ос. 2, 16. 19—20. 23).

Песн. в *таком* контексте выглядит как гимн этой восторженствовавшей любви. В деталях, хотя и кратко, такое толкование можно найти в Иерусалимской Библии (Ключ к пониманию Св. Писания, Брюссель, 1982; приложение к Брюссельскому изданию русской Библии). Вот лишь некоторые интересные моменты:

«Чертоги» (1, 4) — Иерусалимский храм, по которому со времени плена тоскует сердце Израиля.

«Черна я, но красива» (1, 5) — Лицо ее загорело от полевых работ; она сравнивает себя с черными шатрами бедуинов, сотканными из козьей шерсти. В переносном смысле: чернота кожи — следствие великого испытания⁹⁷ (ср. Иов 30, 30; Плач 4, 8), посланного Израилю за его многократные грехопадения (Иез. 22, 8).

«Леже у нас — зелень» (1, 16) — Плодородие Земли Обетованной после возвращения из Плена.

Вообще, с точки зрения аллегорического толкования, многие описания возлюбленной (невесты) имеют в виду красоту и плодородие Палестины — Обетованной земли. Иногда эти образы, к которым прибегает поэт для описания невесты, требуют таких усилий воображения у читателя, что действительно складывается впечатление, что поэт прежде всего имел в виду землю, а воспеть ее решил, представив ее в образе влюбленной. Действительно, необычно звучат такие описания:

«Волосы твои — как стадо коз,
сходящих с горы Галаадской;
зубы твои — как стадо выстриженных овец,
выходящих из купальни,
из которых у каждой пара ягнят,
и бесплодной нет между ними...
Шея твоя — как столп Давидов,
сооруженный для оружий,
тысяча щитов висит на нем —
все щиты сильных»

(Песн. 4, 1—2. 4).

«Дом пира» (2, 4) — Обозначает, как и чертоги (1, 4), Иерусалимский храм или Землю Обетованную.

⁹⁷ Исследователи ведут отсюда истоки мотива Золушки.

«Не будите» (2, 7) — Под сном здесь следует понимать испытания Плена; пробуждение — образ, символизирующий свободное обращение неверных в будущем.

«Вот, зима уже прошла» (2, 11) — Описание весны, олицетворяющей спасение.

«Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему» (2, 16) — Транспонировка утверждения пророков: «Израиль — народ Ягве, и Ягве — Бог Израилев»...

«На расселинах гор» (2, 17) — (букв. — на горах жертв, расчеченных пополам) — ср. Быт. 15, 10: Авраам рассекает жертвы пополам и Бог обещает ему, что его поработенные потомки вернутся в землю Обетованную (ст. 14).

«Не нашла его» (3, 2) — Выражение уныния вернувшихся из плена в разрушенный Иерусалим.

«Сестра моя, невеста» (4, 9) — В Писании Израиль десять раз назван невестою; шесть раз в Песн. и четыре раза у пророков (Ис. 49, 18; 61, 10; 62, 5; Иер. 7, 34) — по числу десяти заповедей (Мидраш).

5, 10—16 — Красота возлюбленного сравнивается с благолепием храма — Его местопребывания (ср. 3 Цар. 6—7 и 2 Пар. 3).

7, 1 — (букв. вернись) — подразумевается возвращение из Плена. Это ключевое слово в пророчествах о возвращении сынов Израиля в Иерусалим.

7, 2—10 — Описание возлюбленной, параллельное описанию возлюбленного (5, 10—16); она сравнивается с Землей Обетованной, как он сравнивается с храмом.

«Как печать» (8, 6) — Приложение печати служило как бы подписью, т. е. выражением воли ее носителя. Было принято носить печать на шее (Быт. 38, 18, 25), и она лежала на груди — здесь на сердце — или надевалась как перстень на палец (Быт. 41, 42; Иер. 22, 24; Агг. 2, 23). Здесь имеется в виду воля Ягве, т. е. Закон (Втор. 6, 6—8; 11, 18).

Последний текст близок (в этом аллегорическом смысле) к знаменитому пророчеству Иеремии о новом завете, когда Господь напишет закон Свой на сердцах сынов Израиля (Иер. 31, 33).

На той же главной идее завета-брака Бога со Своим народом строится толкование

2) Мистическое. Здесь оно разработано до тончайших деталей христианами толкователями, прежде всего святыми отцами. Если придерживаться принятой нами схематичности в разборе возможных толкований Песн., то и в этом мистическом толковании можно усмотреть два типа: коллективный и индивидуальный.

А) В коллективном смысле. Коллективный смысл усматривает в участниках диалога Песн. (кроме ветхозаветных Бога и Израиля) Бога и Церковь, Христа и Церковь, Христа и человечество в целом.

Первоначальная и главная заслуга в формировании христианского аллегорического толкования принадлежит Оригену. Это толкование является логическим продолжением и завершением толкования иудейского, настолько же, насколько Новый Завет является исполнением Ветхого Завета, а христианская церковь — новым Израилем. Труды Оригена, посвященные толкованию Песн., дошли до нас далеко не все (только два), и то в переводе бл. Иеронима.

Буквально первые слова Песн. («Да лобзает он меня лобзанием уст своих!») Ориген понимает как пророчество о боговоплощении: «Смысл этого таков: доколе будет Жених мой посылать мне лобзания через Моисея, лобзания через пророков? Хочу уже прикоснуться к устам Его, хочу, чтобы Сам Он явился, Сам снизшел ко мне. Итак, она молится Отцу Жениха и говорит Ему: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих!» И так как она достойна, чтобы исполнилось на ней слово пророческое: «Они еще будут говорить, и Я услышу» (Ис. 65, 24), Отец внемлет ей и посылает Сына Своего»⁹⁸.

Непорочную невесту Христову видит в Церкви апостол Павел.

«Пятна нет на тебе!» (Песн. 4, 7) — «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5, 27).

Суммировать это христианское мистическое толкование можно словами св. Афанасия Великого:

⁹⁸ Ориген, Гомилии на Песнь Песней, пер. Н. Холмогоровой. Гомилия первая. — Альфа и Омега, № (1) 4, М., 1995, С. 82.

«Вся книга Песни Песней наполнена беседами ветхозаветной Церкви со Словом, всего рода человеческого со Словом, Церкви из язычников с Ним же, и опять Слова с нею и с родом человеческим»⁹⁹.

Б) В индивидуальном смысле. Индивидуально-мистическое толкование связывает этим диалогом любви Бога (Христа) и верующую человеческую душу¹⁰⁰, Святого Духа и Марию (Пренепорочность в западной традиции) или Соломона и Мудрость. В этих направлениях развивалась средневековая западная мистика (Тереза Авильская, Хуан де ла Крус).

Если сказать об аллегорическом толковании в целом, то в нем, без сомнения, есть глубокий смысл. Человеческую любовь нельзя рассматривать независимо от божественной. Об этом говорит библейская символика брака. Но с другой стороны, аллегорический метод, который толкует в аллегорическом смысле кажущую деталь Песни, не может претендовать на безусловно адекватное прочтение текста, одновременно учитывая все уровни его значения. Аллегорический метод слишком механично, иногда искусственно отделяет буквальный смысл от аллегории. Песн. не была написана как аллегория. В буквально-историческом смысле она имеет в виду любовь между людьми. Когда каждая деталь интерпретируется в другом значении, это дает простор самым фантастическим толкованиям, которые затемняют или искажают изначальный смысл. Язык любви, и божественной, и человеческой, слишком нежен для этого.

II. Нравственное. Это толкование принимает человеческую любовную реальность, стараясь показать, что Песн. совсем не следует толковать мистически ради того, чтобы избежать неприличия. Это толкование видит в Песн. описание идеальной, честной любви, причем акцент делается скорее на взаимной верности, чем на любовном притяжении.

⁹⁹ Цит. по: Ключ к пониманию Св. Писания, Брюссель, 1982, С. 145.

¹⁰⁰ «Если же и к моей душе соизволит пройти Жених, сделав ее Своей невестой, как же она должна быть прекрасна, чтобы привлечь Его с небес, чтобы Он снизшел на землю, чтобы явиться к возлюбленной?» — Ориген, Гомилии на Песнь Песней, пер. Н. Холмогоровой. Гомилия первая. — Альфа и Омега, № (1) 4, М., 1995, С. 84.

В свете такого подхода Песн. соответствует контексту литературы Премудрости (в Пешито Песн. называется «Премудрость Премудростей»), в частности, перекликается с учением Притч. о чужой жене (блуднице) и верной, хорошей жене. Если Притч. предостерегает от обманчивых ласок и соблазнительных обещаний чужой жены в очень сильных выражениях:

«...ибо мед источают уста чужой жены,
и мягче елдя речь ее;
но последствия от нее горьки, как полынь,
остры, как меч обоюдоострый;
ноги ее нисходят к смерти,
стопы ее достигают преисподней»

(Притч. 5, 3—5),

в то время как о верной жене говорится размеренно и спокойно:

«Источник твой да будет благословен;
и утешайся женою юности твоей,
любезною ланью и прекрасною серною...»

(Притч. 5, 18—19),

то в Песн., напротив, — это не предостережение от неверности, а ничем не омраченный гимн страстной любви.

«О, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна!
глаза твои голубиные под кудрями твоими»

(Песн. 4, 1).

Об этой всепоглощающей силе любви говорится, наконец, в Песн. 8, 6:

«Крепка, как смерть, любовь;
люта, как преисподняя, ревность;
стрелы ее — стрелы огненные;
она пламень весьма сильный».

То, что Песн. имеет близкое отношение к литературе Премудрости (о чем явно свидетельствует хотя бы имя Соломона в заглавии книги), говорит не только о том, что мудрые были или ее авторами или хранителями, но и о том, что, наверное, благодаря им она получила такое звучание как восторженная поэма о верности и чистой, возвышенной человеческой любви. Христианство

должно быть благодарно такому подходу, особенно если иметь в виду ранние гностические доктрины.

III. Культовое. В общем-то, это другая форма аллегории. Оно усматривает в Песн. произведение, родственное языческим ближневосточным ритуалам в честь бога, который умирает и идет в ад за своей любимой, богиней любви и войны (месопотамские празднования священного брака Иштар и Таммуза). Они представлены как царь и великая жрица, чей священный брак (иерогамия) вызывает возобновление плодородия или плодovitости в новый год. Здесь также, в некотором смысле, эротический соблазн уходит, потому что любовный союз уже не имеет значения сам по себе, но служит религиозному делу. Такая языческая ритуальная практика была введена в Иерусалиме в VII в. при подчинении Манассии Ассирией.

Эта теория в действительности никак не интерпретирует Песн. — она лишь реконструирует возможную предысторию или какие-то ближневосточные параллели. И вообще эта теория ставит больше проблем, чем их разрешает. Вспомним, с какой беспощадностью пророки Израиля боролись против такого культа (например, Осия). В их лице Израиль противился обожествлению половой любви, характерному для Ближнего Востока. Бог не имеет супруги-богини. Человеческая же любовь, воспринимаемая как безусловно прекрасное, могла быть *символом* любви божественной.

IV. Натуралистическое. Это толкование видит в Песн. сборник песен о любви очень реалистично. Эти песни были сохранены как сборники любовных египетских песен или народных арабских песен. Они выстроены по схеме сирийских браков, которые еще можно было найти в конце XIX века в Заиорданье или в Ливане. Некоторые видят в этом лишь светскую композицию, например, чтобы оправдать брак Соломона с дочерью фараона.

Итоговое заключение. Мы разобрали четыре возможных типа толкования Песн., хотя, вероятно, возможны и другие. Все они, при всей их разнице, страдают однобокостью. Аллегорическое толкование напрочь игнорирует человеческий, буквальный, эротический смысл, так же как и культовое толкование. С другой стороны, нравственное и, тем более, натуралистическое, толкования игнорируют священный, божественный смысл. Но, исти-

на, возможно, заключается в том, что любовь, которая воспета в Песн., — одновременно и человеческая, и божественная; и любовь полов, и священная любовь. Отрицая один из этих двух аспектов, мы приходим или к одному светскому смыслу, или к исключительно аллегорически-священному. На самом деле, Песн. говорит о человеческой любви так, как она была изначально задумана Богом, соответствовала божественному замыслу. И потому, будучи человеческой, она священна, божественна, и более того, может быть образом, символом самой божественной любви.

В этом смысле Песн. можно понять как комментарий на Быт. 2, 23—24. Речь идет о том, что сакральная, священная роль любви, как соединение неба с землей, храма с человечеством — не самоцель, а путь к тому, чтобы соединить то, что разъединено грехом, что обесценено грехом. Сама любовь восстанавливается как первоценность. Если среди следствий греха в Быт. 3, 16, о жене сказано:

«К мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою»,

то Песн. говорит о восстановленной гармонии и свободном стремлении. Невеста говорит:

«Я принадлежу другу моему, и ко мне *обращено* желание его» (Песн. 7, 11).

Но при этом не нужно стараться игнорировать и весь богатый аллегоризм библейского языка любви — тот аллегоризм, за которым стоят прежде всего пророки, а затем и сам ветхозаветный Израиль, и христианская Церковь. Песн. действительно говорит о человеческой любви, как ее хочет видеть Господь, но говорит не чем иным, как языком завета, языком, которым пользовались пророки, языком, за аллегориями которого сравнительно легко (для посвященного читателя) угадываются основные вехи Священной истории. Таким образом, в любви Бога к Своему народу, к Своей Церкви имеется образец *всякой* любви.

В этом свете понятна нам станет определенная двусмысленность фразы из Песн. 8, 6:

«любовь... пламень весьма сильный».

То, что переведено в Синодальном переводе как «весьма сильный», не совсем точно, так как в оригинале стоит слово, однокоренное с именем Божиим. Получается «пламень Jah(weh)».

Именно так (по кругу, от начала к началу) развивается мысль в Еф. 5, 22—33. Апостол говорит о любви Христа к Церкви не ради самой этой любви, а ради того, чтобы сказать об отношениях мужа с женой. Брак есть образ любви Христа с церковью, но любовь Христа с церковью — образец любви всякой супружеской пары. Именно такое значение и имеют эти слова во время таинства венчания.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ПСАЛМЫ

§ 88. Особое место Псалтири в Библии и в Церкви

Псалтирь занимает особое, даже исключительное место как в Библии, так и в молитвенно-богослужебной жизни Церкви. Достаточно вспомнить, что Новый Завет часто издают в одном переплете с Псалтирью — одной-единственной книгой из всего Ветхого Завета.

Что же делает ее такой особенной и единственной в своем роде?

Псалтирь — сборник молитв. Прежде всего, это молитвы, целый сборник молитв. И хотя мы встречаем молитвы в тексте других ветхозаветных книг (например, молитва Соломона в 3 Цар. 8, 23—53 или молитва Ионы, напоминающая, кстати, типичный благодарственный псалом, в Ион. 2, 2—11, или исповеди Иеремии), однако там эти молитвы вплетены в ткань исторического повествования или пророческой речи. Здесь же перед нами — молитвы сами по себе при минимуме комментариев чаще всего, богослужебного характера. Это не повествование *о* чем-то или *о* ком-то, не пророческая или иная речь, обращенная к *человеку*, а слова, обращенные к *Богу*.

Древность псалмов как молитв. Никакой другой *практикуемый* *доныне* молитвенный текст не превзойдет Псалмы по древности. Этими словами в течение почти трех тысяч лет молился и молится народ Божий — сначала ветхозаветный Израиль, затем христианская Церковь.

Псалтирь — основа и ткань богослужения. Псалмы — это молитвы, которыми, так сказать, насквозь пропитано наше богослужение, а под нашим богослужением следует понимать всю литургическую жизнь Церкви на всем протяжении ее истории — как в библейские, так и в послебиблейские времена. Это можно сравнить с тем, как человек, состоя на 80 % из воды, при этом не

выглядит прозрачным, как стакан воды. Так и псалмы присутствуют в богослужении не только прямо и открыто (например, в виде кафизм или шестопсалмия), а и опосредованно (например, в виде прокимнов и других фрагментов).

В чем причина этой уникальности и непревзойденности?

Может быть, дело в выразительности образов и непревзойденной поэтике? Действительно, с точки зрения поэтики псалмы можно смело поставить в один ряд с шедеврами мировой поэзии.

«Как лань жаждет к потокам воды, так жаждет душа моя к Тебе, Боже!» (Пс. 41, 2)

«Море увидело и побежало; Иордан обратился назад.
Горы прыгали, как овны, и холмы, как агнцы»

(Пс. 113, 3—4).

Это в самом деле красивые, выразительные образы.

Может быть, дело в многообразии тех чувств, переживаний и духовных состояний, которые так выразительно и поэтично описывают псалмы? Действительно, псалмы отражают всю гамму самых различных чувств — от воплей отчаяния, одиночества и богооставленности до безудержной, ничем не обусловленной хвалы Богу.

«Сквозь столетия люди чувствуют и сегодня, что слова псалмов непосредственно обращены к ним, и вновь и вновь находят себя в них со своим собственным жизненным опытом»¹⁰².

Но дело не только в этом. На самом деле, сила и непреходящая актуальность псалмов состоит в том, что все, что в них сказано, сказано перед Богом, Который Сам дал совершенно неповторимое откровение о том, что Он — Бог присутствующий здесь и сейчас.

Здесь люди не говорят сами с собой в бесконечном монологе, но они рассказывают о своей жизни с ее высотами и глубинами Богу, носящему имя ИИWH «Я стану присутствовать для вас».

Таким образом, мы вновь обращаемся к самому дорогому и важному для Ветхого Завета откровению: откровению о Боге, как о Присутствующем здесь, перед тобой, среди Своего народа.

«Боже! Ты Бог мой, Тебя от ранней зари ищу я...» (Пс. 62, 2).

¹⁰² Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

Показательно, что эти «Боже» и «Бог» в этой строчке псалма различны по своему значению. «Первый раз употреблено то имя Божие (Элохим), которое употребляется в... начальных словах Книги Бытия о сотворении небес и земли. «Элохим» — это, так сказать, Всебог, Единый, превышающий все «Цеваот»; Тот, о Ком боялись даже подумать осмотрительные язычники, о Ком лишь в отвлеченных терминах («Единое» etc.) умствовали философы. И вот святое безумие и благословенная дерзость библейской веры говорит немислимое: именно Он, превышающий всё сущее, Он, перед которым все «боги» — или слуги, или ложь, Он есть для меня «мой» Бог, Которому принадлежу я и Который принадлежит мне, интимнее, чем какие бы то ни было домашние божки язычества, «лары» и «пенаты», принадлежали миру домохозяина»¹⁰³.

Таким образом, псалмы — это обостренное до предела, личное, глубоко интимное, молитвенное переживание Присутствия Божия, то есть того, о чем в других ветхозаветных текстах говорится как о событии истории (откровение Имени Божия у купины неопалимой), или как об основе Закона (Декалог), или в форме пророческой речи. Здесь, в псалмах, откровение о Присутствии и история Завета Бога с народом пропущены через сердце.

Имя Божие как обетование Его Присутствия — центральная тема псалмов. Это имя нужно хвалить, прославлять и познавать, этим именем нужно хвалиться:

«Хвалите имя Господне, хвалите, рабы Господни» (Пс. 134, 1).

«Хвалитесь именем Его святым» (Пс. 104, 3).

Хорошо знакомый нам Пс. 90 заканчивается словами Бога:

«За то, что он возлюбил Меня, избавлю его;
Защиту его, потому что он познал имя Мое»

(Пс. 90, 14).

¹⁰³ Аверинцев С. С. Слово Божие и Слово Человеческое. // Новая Европа. №7. «Христианская Россия». 1995, С. 70.

§ 89. Как появились псалмы?

Псалмы родились и оформились как законченные тексты в храме и в храмовом богослужении.

«Псалмы возникли в богослужении Израиля, где они употреблялись как молитвы, и в этом употреблении они обрели ту форму, которую мы теперь видим в Псалтири. Псалмы — сегодня это звучит странно — не сначала писались, а затем пелись, а наоборот. Большинство псалмов пелись очень долго как молитвы, прежде чем были записаны. Записавшие их были не поэты, а собиратели.

От этих собирателей происходят и надписания псалмов, которые добавлены ради богослужебного использования долгое время спустя после возникновения псалмов. Частью называются имена великих людей из истории Израиля, которым теперь приписываются отдельные песни. Частью же подразумеваются также группы храмовых певцов, которыми эти псалмы передавались или исполнялись»¹⁰⁴.

Храмовому богослужению обязаны своим происхождением все виды псалмов. Но если в случае с хвалебными псалмами это кажется очевидным (например, «Хвалите имя Господне», Пс. 134), то с псалмами-плачами одинокого человека, написанными в 1-м лице единственного числа, на первый взгляд, дело сложнее. И здесь можно привести один простой, но убедительный пример из современной православной богослужебной практики, уходящей в глубокую древность. Псалмы, составляющие шестопсалмие, — а в основном, это именно псалмы-плачи — читаются *в Церкви, в соборании*. Они составляют неотъемлемую часть Утрени, даже если эта Утреня — часть торжественного Всенощного бдения, например, на Рождество Христово. Шестопсалмие — это не антракт, как кажется со стороны (пауза между литией и полиелеем, когда выключают свет), а «беседа с Богом», которую ведет каждый в отдельности, но составляя при этом собрание, устами *одного* чтеца. Так одинокий вопль становится церковным, храмовым текстом.

¹⁰⁴ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

На богослужебное употребление (в Ветхом Завете) указывают и прямые замечания богослужебного, так сказать, уставного характера, с которых начинаются многие псалмы. Например:

«Начальнику хора. На струнных *орудиях*» (Пс. 4, 1).

Имя Давида в заглавии Псалмов. Почему имя Давида стоит в заглавии многих псалмов и всей Псалтири в целом? Изображение Давида с арфой в руках можно видеть на первой странице в некоторых изданиях Псалтири. Именно благодаря Псалмам Давид именуется пророком. Но неужели Давид мог написать *всю* Псалтирь, например, Пс. 136 «На реках Вавилонских...»? В каком же смысле Давид именуется автором псалмов?

Давид был вдохновителем и родоначальником храмового, регулярного богослужения. Таким он описан в повествовании книг Паралипоменон. В 1 Пар. 22—26 подробно говорится, как Давид в преддверии строительства храма, которое осуществил уже не он, а его сын Соломон, наладил храмовую богослужебную жизнь во всех ее деталях (в отличие от параллельного повествования Царств, где говорится, кроме подвигов, и о грехах Давида), неотъемлемым элементом которой с древнейших времен были псалмы. Кроме того, многие псалмы могли быть действительно сложены им, ибо это соответствовало той или иной ситуации в его жизни. Например, Пс. 58, 1:

«Начальнику хора. Не погуби. Писание Давида, когда Саул послал стеречь дом его, чтобы умертвить его».

Или Пс. 50, 1—2:

«Начальнику хора. Псалом Давида, когда приходил к нему пророк Нафан, после того, как Давид вошел к Вирсавии».

Название книги. Название книги тоже имеет богослужебное значение.

«Псалтирь» — название из греческого текста. Оно означает струнный музыкальный инструмент, о котором нельзя с точностью сказать, как он выглядел: может быть, как арфа, или лира, или гитара...

В еврейском каноне Псалтирь называется Книгой Хвалений, потому что при всем многообразии переживаний, которые выра-

жают псалмы, все же можно сказать, что к концу Псалтирь начинает явно тяготеть к восторженно-хвалебным интонациям.

§ 90. Жанры псалмов

Мы уже несколько раз упомянули о многообразии чувств и духовных переживаний, которые отражены в псалмах. С этим связано многообразие жанров или типов псалмов. Соответственно этому их можно сопоставлять и группировать в различные группы с общими темами и ходом рассуждений. Сама Псалтирь не имеет в себе такого деления на различные жанры.

Перечислим и кратко охарактеризуем наиболее многочисленные жанры псалмов.

«Это прежде всего *гимны*, хвалебные песни Израиля, певшиеся в святые дни при принесении праздничных жертв. Их основное настроение — воодушевление и почитание славного и страшного Бога. Весь народ, стекаясь во внешний двор храма, распевал их, танцуя, ликуя под хлопанье руками и под звуки разных инструментов.

На совершенно иную ситуацию указывают *жалобные* песни, плачи. Это посты и праздники скорби. Народ сходил к святым местам, раздирая одежды, постясь, плача, вздыхая и бия в барабаны. Народ страстно умолял Бога помиловать его.

Лучше всего в Псалтири засвидетельствована ситуация трапезы благодарственной жертвы, когда пел свою песню *благодарения* отдельный жертвователь. Он поднимал чашу спасения и благословлял Имя Господа, чтобы затем во время праздничной трапезы возвестить кругу слушателей о своем спасении»¹⁰⁵.

Кроме того, есть и меньшие по численности жанровые группы: псалмы *восхождения*; *царские* псалмы.

1-й псалом. Прежде, чем мы приступим к разбору каждого жанра псалмов, отметим особое место первого псалма, хорошо нам знакомого по его первым словам:

«Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей».

¹⁰⁵ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

«Первый псалом — это вступление ко всей Псалтири в целом... Он предпослан всем последующим псалмам, как произносимой молитве предпосылается размышление в тишине»¹⁰⁶.

§ 91. Псалмы-плачи

Это псалмы, представляющие собой жалобные песни или плачи одного, точнее, одинокого человека, страдающего от несчастий и притеснения недоброжелателей (врагов), а главное, ощущающего себя покинутым и забытым Богом.

В качестве примера для подробного разбора возьмем Пс. 12, комментируя каждый стих с помощью аналогичных мест из других псалмов. Пс. 12 — небольшой псалом (всего шесть стихов), в пределах которого разворачивается вся логика молитвенных переживаний, свойственных всем псалмам-плачам.

Начало: молящийся оставлен Богом.

«Доколе, Господи, будешь забывать меня вконец,
Доколе будешь скрывать лице Твое от меня?
Доколе мне слагать советы в душе моей,
Скорбь в сердце моем день [и ночь]?
Доколе врагу моему возноситься надо мною?»

(Пс. 12, 2—3).

Псалом начинается с целого ряда вопросов, в которых слышится недоумение, граничащее с ропотом и недовольством против Бога, Который, кажется, забыл молящегося, отнял Свое Присутствие в его жизни. Характерно выражение «лице Твое», имеющее в виду Бога — живую Личность, участвующую в жизни человека.

Другие псалмы-плачи также начинаются с жалобы на то, что Господь как будто ушел, и человек не видит Его лица и не ощущает Его Присутствия.

«Боже мой! Боже мой! [внемли мне] для чего Ты оставил меня?
Далеки от спасения моего слова вопля моего.
Боже мой! я вопию днем, — и Ты не внемлешь мне,
Ночью, — и нет мне успокоения»

(Пс. 21, 2—3).

¹⁰⁶ Аверинцев С. С. Вслушиваясь в слово: три действия в начальном стихе первого псалма — три ступени зла. // Мир Библии. № 1 [2]. М. 1994, С. 2.

Начальными словами этого псалма Христос молился на Кресте (Мф. 27, 46; Мк. 15, 34).

Сорби и несчастья. В других псалмах более пространно говорится о несчастьях и бедах, обрушивающихся на молящегося, вызывая в нем страх, скорбь и неуверенность в себе. Именно здесь мы находим многие впечатляющие образы, которые и сегодня нас непосредственно затрагивают.

«Я погряз в глубоком болоте, и не на чем стать;
Вошел во глубину вод, и быстрое течение их увлекает меня»

(Пс. 68, 3).

«Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались;
сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности
моей»

(Пс. 21, 15).

«Я — как сосуд разбитый»

(Пс. 30, 13).

«Исчезли, как дым, дни мои, и кости мои обожжены, как головня;
Сердце мое поражено, и иссохло, как трава,
Так что я забываю есть хлеб мой»

(Пс. 101, 4—5).

Враги. Но причина, по которой молящийся чувствует свою покинутость, почему его душа исходит в страхе и тоске, в том, что вместо Бога его жизнью хотят завладеть другие, люди, которые его притесняют, которые не вопрошают о Боге и Его заповедях — то есть враги. Так, в третьем разделе следует жалоба против врагов, которые перекрывают молящемуся дыхание, которые заслоняют ему взгляд на ИИХВ, его Бога.

Формально для Ветхого Завета под врагами подразумеваются все, кто не принадлежит к Израилю, ибо это автоматически означает незнание истинного Бога и неследование Его Слову, а значит, и потенциальное препятствование Израилю жить по этому Слову. В этом смысле антонимом понятия «враг» является понятие «ближний». Правда уже в самом Ветхом Завете мы зачастую встречаем признание того, что такое разделение слишком упрощенно с формальной точки зрения, не может продолжаться вечно

(отсюда универсалистские пророчества пророков и т. п.), а главное, не соответствует жизненной действительности, когда врагами оказываются и ближние. Как мы знаем, Новый Завет по другому определяет и ближних, и врагов, а главное, по другому говорит об отношении к врагам. Но об этом в другой раз.

«Доколе врагу моему возноситься надо мною?» (Пс. 12, 36).

То, что сказано в этом кратком предложении, в других псалмах описывается в обстоятельных образах.

«Душа моя среди львов;
Я лежу среди дышащих пламенем,
Среди сынов человеческих, у которых зубы —
копья и стрелы,
И у которых язык — острый меч»

(56, 5).

«Множество тельцов обступили меня,
тучные Васанские (т.е. быки) окружили меня.
Раскрыли на меня пасть свою,
Как лев, алчущий добычи и рыкающий...
Можно было бы перечесть все кости мои;
А они смотрят и делают из меня зрелище»

(21, 13—14. 18).

В этом псалме есть и такие детали, которые опять-таки прямо соотносятся с Голгофой:

«Делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий» (Пс. 21, 19).

Есть и примеры, вызывающие, по словам К. С. Льюиса, «улыбку, если не смех... Так, в псалме 142, после одиннадцати стихов, над которыми чуть не плачешь, вдруг приписка (ах ты, чуть не забыл!): «И по милости Твоей истреби врагов моих». Еще простодушной совсем уж детский возглас 138 псалма: «О, если бы Ты, Боже, поразил нечестивого!» (138, 19) — словно автор удивляется, как это Всемогущему не пришло в голову такое простое средство против зла. Самый чудовищный пример — в одном из лучших псалмов, 22-м; после зланных пажитей, тихих вод, твердой помощи «посреди сени смертных» мы натываемся на такие слова: «Ты приготовил предо мною трапезу в виду врагов моих», то есть — я пирую, а они смотрят! Поэт не может, по-ви-

димому, радоваться Божиим дарам, если эти гнусные враги не увидят их и не изойдут завистью и злобой. Вероятно, здесь меньше бесовского, чем в том стихе, который я цитировал раньше, но мелочность и пошлость такого чувства вынести невозможно»¹⁰⁷.

Прежде чем произносить над такими жалобами суд с позиций высокой христианской этики, следует видеть, сколько в них выражено жизненной честности. Для молящегося, простирающего в последнем отчаянии свою жизнь перед Богом, нет табу. Он смеет высказывать то, что чувствует. И разве эти чувства не овладевают теми, кто осуждает такие слова? Разве может в своем страхе говорить иначе тот, кому угрожает опасность быть уничтоженным ненавидящими его людьми и силами?

Здесь еще не подавлены элементарные страхи, они высказываются. Ибо что иное эта речь о врагах, как не речь о собственных страхах?.. Когда у меня страх, я вижу себя окруженным врагами, человеческими или сверхчеловеческими; я даже могу сам создавать себе врагов как проекции своих страхов... Кто не понимает этого языка псалмов, должен спросить себя, не лежит ли причина этого в его неспособности к страданию и со-страданию. Если мы теряем этот язык, наши страхи, которые у нас всегда есть, будут тем более и уже совсем неконтролируемо распространяться и действовать.

Речь идет о том, как человек справляется со своими страхами. Если им не давать действовать разрушительно и не превращать их в желание (или план) мести и уничтожения врагов, то должна быть другая возможность их одоления. Но она может появиться только там, где страхи теряют свою власть, где от страха молящегося освобождает **ЖНВН**.

Жажда Присутствия Бога. Все эти жалобы, конечно, обусловлены желанием, а точнее, жаждой быть перед лицом Божиим всегда, наслаждаться Его Присутствием.

«Как лань желает к потокам воды,
так желает душа моя к Тебе, Боже!
Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому:
Когда приду и явлюсь пред лице Божие!»

(Пс. 41, 2—3).

¹⁰⁷ Льюис К. С. Размышления о псалмах.//Мир Библии. № 1 [2]. М., 1994., С.11.

«Боже! Ты Бог мой, Тебя от ранней зари ищу я;
Тебя жаждет душа моя,
По Тебе томится плоть моя в земле пустой, иссохшей и безводной»

(Пс. 62, 2—3-й псалом Шестопсалмия).

Вера, что Господь явит Себя. «Доколе» (Пс. 12, 2), «когда» (Пс. 41, 2) и т. д. Псалмопевец знает, что такое положение не может длиться бесконечно.

Просьба о том, чтобы Бог услышал. Эта просьба зеркально соответствует жалобе. Если жалоба — о том, что Бог отвратил Свое лицо и что враги окружили молящегося, то просьба — о том, чтобы Бог обратил лицо и враги отступили и человек почувствовал себя уверенным.

«Призи, услышь меня, Господи Боже мой!
Просвети очи мои, да не усну я *сном* смертным;
Да не скажет враг мой: «я одолел его».
Да не возрадуются гонители мои, если я поколеблюсь»

(Пс. 12, 4—5).

Бог — свет. Обратим внимание на вторую строчку. В ней много типичного для псалмов.

Во-первых, с жизнью в Присутствии Бога тесно связано понятие «свет». Слова «присутствие» нет в псалмах. Ему соответствует выражение «свет лица» Божия (Пс. 4,7; 35, 10; 88, 16 и др.).

Из всех библейских понятий и терминов, с помощью которых говорится о существовании Божиим, наиболее близко соответствующим ему является *свет*, ибо свет — можно сказать, синоним жизни. А творцом и источником жизни является Бог. Поэтому в псалмах так много света и желания этого света — света как Самого Бога и Его Присутствия.

«Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет (Пс. 35, 10).

«Кто обращал взор к Нему, те просвещались, и лица их не постыдятся» (Пс. 33, 6).

«Господь — свет мой (в слав. — просвещение мое)» (Пс. 26, 1).

Цитат со словом «свет» в Псалтири можно найти очень много.

Жизнь и смерть. О какой жизни и, соответственно, о какой смерти идет речь в псалмах? В том ли смысле, в каком мы, часто даже в религиозной среде, противопоставляем жизнь эту и жизнь ту, так называемую, загробную? И смерть — просто ли это прекращение этой жизни в физиологическом смысле.

Ничего подобного, никакой такой оппозиции жизни этой и жизни той мы не найдем в псалмах. Однако оппозиция есть — она лишь находится совершенно в другой плоскости. Противопоставлены не жизнь и жизнь (эта и та), а жизнь и смерть. Жизнь, как нечто единое, целостное (не жизнь загробная и даже не жизнь *вечная*, ибо это дополнительное определение оказывается лишним), главная характеристика которой — нахождение перед лицом Божиим. С другой же стороны, смерть — пребывание вне Присутствия Божия. И тот и другой опыт — здесь и сейчас. Смерть (а также ее синонимы — ад и преисподняя) — тоже могут быть здесь.

Странно, на первый взгляд, но справедливо утверждение:

«В Ветхом Завете очень мало говорится о вере в будущую жизнь и совсем нет такой веры в бессмертие, которая имела бы мало-мальски религиозное значение... Трудно представить себе, как древний иудей мыслил шеол. Он не любил об этом думать. Религия не поощряла таких размышлений... Псалмопевцы говорят о нем примерно так же, как говорит о смерти атеист — тот, для кого мертвые мертвы, и все»¹⁰⁸.

«И мудрые умирают, равно как и невежды» (Пс. 48, 11)

«Будет ли прах славить Тебя?» (Пс. 29, 10)

«Ибо в смерти нет памятования о Тебе» (Пс. 6, 6).

Итак, все, чего хочет, жаждет псалмопевец — жить *сейчас* в свете лица Божия. Здесь нет и следа той корысти, которую можно отследить в той или иной форме (грубой или тонкой) в рассуждениях о добрых делах, которыми можно «заработать» счастливую загробную жизнь.

Итак, псалмопевец и говорит:

«Просвети очи мои, да не усну я *сном* смертным» (Пс. 12, 4).

¹⁰⁸ Там же, С. 15.

Пребывание вне Присутствия Бога, вдали от Его лица — смерть, ад, мрак (в противоположность свету — жизни). Еще один красноречивый пример, подтверждающий все вышесказанное—4-й по счету псалом Шестопсалмия:

Господи, Боже спасения моего!
 Днем вопию и ночью пред Тобою:
 Да увидет пред лице Твое молитва моя;
 Приклони ухо Твое к молению моему,
 Ибо душа моя насытилась бедствиями,
 И жизнь моя приблизилась к преисподней.
 Я сравнялся с нисходящими в могилу;
 Я стал, как человек без силы,
 Между мертвыми брошенный, —
 Как убитые, лежащие во гробе, о которых
Ты уже не вспоминаешь
 И которые от руки Твоей отринуты.
 Ты положил меня в ров преисподний,
 во мрак, в бездну»

(Пс. 87, 2—7).

Избавление же от этого мрака богооставленности описано в терминах воскресения, восстания, пробуждения от смертного сна:

«Господи! Ты вывел из ада душу мою
 И оживил меня, чтобы я не сошел в могилу»

(Пс. 29, 4).

«Из Нового Завета видно, что к тому времени иудаизм сильно изменился в этом отношении. Саддукеи придерживались прежних взглядов, но фарисеи и, видимо, кто-то еще верили в будущую жизнь... Сильное религиозное чувство существовало и без такой веры. Многим покажется странным, что Бог, открывший евреям так много, этого им не открыл.

...Начнем с того, что рядом с евреями жил народ, занятый чуть ли не одной только будущей жизнью. Когда читаешь о древнем Египте, невольно думаешь, что египтяне пеклись прежде всего о своем посмертном благополучии. Господь, по-видимому, не пожелал, чтобы Его народ шел по этому пути. Почему же? Разве можно слишком сильно заботиться о своей вечной участи? Как ни странно, можно.

Сами по себе «блаженство» и «муки» за гробом — вообще не предмет религии. Тот, кто в них верит, будет, скорее всего, избегать мук и стремиться к блаженству. Но религиозного в этом не больше, чем в накоплении денег или в заботах о здоровье. Разница только в том, что ставка выше, тем самым неизмеримо больше и надежда, и страх. Но и надежды эти, и страхи — о себе, не о Боге; Бога ищут ради чего-то другого. Они могут существовать и без веры в Бога. Буддисты очень заботятся о посмертной судьбе, а в Бога не верят»¹⁰⁹.

Другими словами, предмет веры — один Бог и только Бог и жажда Его Присутствия.

Резкий поворот. Вернемся к нашему 12-му псалму. После слов жалобы и просьбы следует резкий, неожиданный поворот:

«Я же уповаю на милость Твою;
Сердце мое возрадуется о спасении Твоем;
Воспою Господу, облагодетельствовавшему меня,
[И буду петь имени Господа Всевышнего]»

(Пс. 12, 6)

Этот поворот свидетельствует о том, что что-то кардинально изменилось в душе молящегося — он увидел лицо Божие, ощутил Его Присутствие.

«Во все речи псалмов входит некое движение, изменяющее молящегося. Молящиеся псалмами в конце не те, что были до того. Жизнь отдельного человека и судьба народа, высказываемая *перед* ЯНВН, получает новое измерение. Если жизнь до молитвы казалась погруженной в мир, далекий от помощи Божией, в мир, где близки и мощны силы, направленные против Бога и молящегося, то после призывания ЯНВН жизнь видится во свете, который устремляется от Его имени на историю и человека в ней»¹¹⁰.

На этом примере мы можем показать смысл молитвы вообще. Когда мы молимся о ком-то или об избавлении от чего-то, то речь на самом деле идет не столько об изменении окружающих обстоятельств жизни, то есть *вне* меня (молитва — не магическое воз-

¹⁰⁹ Там же, С. 16.

¹¹⁰ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

действие на окружающих нас людей), а об изменении *внутри* меня — чтобы я увидел все это в свете лица Божия, увидел смысл этого.

Это изменение, этот поворот состоит в том, что псалмопевец чувствует Присутствие Бога как надежную опору.

«Этот поворот поражает. Ветхозаветная наука пыталась объяснить этот своеобразный поворот в жалобных песнях утешительным словом священника, которое произносилось для молящегося в собрании в этом месте»¹¹¹.

Псалмопевец на себе почувствовал истинность Божьих обещаний, данных в Имени, и справедливость слов:

«Имя Господа — крепкая башня; в нее убегает праведник и безопасен» (Притч. 18, 10).

Он исполнен радости и благодарности и сам выражает эти радость и уверенность в Боге в образах, зеркально соответствующих ужасающим образам жалоб и скорбей:

«Господь — Пастырь мой;
Я ни в чем не буду нуждаться:
Он покоит меня на злачных пажитях
И водит меня к водам тихим»

(Пс. 22, 1—2).

«Господь — свет мой и спасение мое:
Кого мне бояться?
Господь — крепость жизни моей:
Кого мне страшиться?»

(26, 1).

В словах доверия Бог получает много имен: Ты свет мой, спасение мое, крепость моя, защита моя, скала моя, пастырь мой, песнь моя, помощь моя, прибежище мое — еврейский язык здесь еще много богаче в выразительных средствах, чем перевод.

Итак, псалом 12 заканчивается словами благодарности, которыми начинаются псалмы благодарения.

¹¹¹ Там же.

§ 92. Благодарственные псалмы

Воспоминание о пережитом. Благодарственный псалом открывается тем, о чем говорилось в псалме-плаче: упоминанием о несчастьях и избавлении от них и выражением желания восхвалять, возблагодарить Бога:

«Превознесу Тебя, Господи,
 что Ты поднял меня
 И не дал моим врагам
 восторжествовать надо мною.
 Господи, Боже мой!
 я воззвал к Тебе, и Ты исцелил меня»

(Пс. 29, 2—3).

«Твердо уповал я на Господа,
 и Он приклонился ко мне
 и услышал вопль мой»

(Пс. 39, 2).

«Я взыскал Господа, и Он услышал меня
 и от всех опасностей моих избавил меня»

(33, 5).

В книге пророка Ионы также есть типичный благодарственный псалом:

«К Господу воззвал я в скорби моей,
 и Он услышал меня.
 Из чрева преисподней я возопил,
 и Ты услышал голос мой»

(Ион. 2, 3).

Но прежде, чем псалмопевец начнет произносить непосредственно слова благодарности, он возвращается к воспоминанию о пережитом негативном опыте — опыте несчастья, одиночества, беззащитности и скорби. Как будто воспроизводятся (даже цитируются) опять слова жалобы:

«Тогда к Тебе, Господи, взывал я,
 и Господа моего умолял:
 Что пользы в крови моей,
 когда я сойду в могилу?»

Будет ли прах славить Тебя?
Будет ли возвещать истину Твою?
Услышь, Господи, и помилуй меня;
Господи! будь мне помощником»

(Пс. 29, 9—11).

«Страх, который владел молящимся в его скорби, высказывается снова, только как нечто уже пережитое. Этот испытанный страх не подавляется, но, напротив, выплескивается. Он становится преодоленным страхом, предметом ликования и радости. Полагают, что такой тип хваления обладал действительной способностью исцелять травматические следствия страха. То, что пережито, что лежит позади молящегося, в ретроспективе песен благодарения выражается в словах, которые изображают не только образы, метафоры, но и могут отражать реальный опыт (например, депрессии, болезни)»¹¹².

«Объяли меня болезни (пути) смертные,
страхи адские постигли меня;
я встретил тесноту и скорбь»

(114, 3).

«Объяли меня муки смертные,
и потоки беззакония устрашили меня.
Цепи ада облегли меня
и сети смерти опутали меня»

(17, 5—6).

«Объяли меня воды до души моей,
Бездна заключила меня;
Морскую травую обвита была голова моя.
До основания гор я нисшел,
Земля своими запорами навек заградила меня»

(Ион. 2, 6 г).

Так же, как в псалме-плаче, здесь говорится о смерти как о перспективе потери связи с Богом, забвения Богом, потери возможности видеть, хвалить и славить Бога (см. выше — Пс. 29, 10).

¹¹² Там же.

Так благодарение становится благодарением за *конкретный* опыт избавления, случившийся недавно и пережитый человеком как свой собственный (а не просто благодарение Богу-Избавителю «вообще»).

Призыв к собранию. Псалмопевец свидетельствует о своем частном, конкретном опыте избавления в храме, перед собранием, и тем самым призывает всех еще и еще раз восхвалить Бога за то, что Он в который уже раз вновь, как в «дни древние» (Исход из Египта), явил Себя как Бог-Спаситель.

«Пойте Господу, святые Его, славьте память святыни Его» (Пс. 29, 5).

«Величайте Господа со мною, и превознесем имя Его вместе» (Пс. 33, 4).

Богослужбное благодарение. Это благодарение имеет все черты храмового богослужения — имеет соответствующий «обряд», в который входят уставные жертвы, обеты, а также одежды радости и ликования и т.п.:

«Чашу спасения приму и имя Господне призову.
Обеты мои воздам Господу пред всем народом Его»

(Пс. 115, 4—5).

«Войду в дом Твой со всесожжениями, воздам Тебе обеты мои,
Которые произнесли уста мои и изрек язык мой в скорби моей.
Всесожжения тучные вознесу Тебе с воскурением тука овнов,
Принесу в жертву волов и козлов.
Придите, послушайте, все боящиеся Бога,
И я возвещу *вам*, что сотворил Он для души моей»

(Пс. 65, 13—16).

«Ты обратил сетование мое в ликование,
Снял с меня вретиче и препоясал меня веселием»

(29, 13).

Так благодарный молящийся вносит свой опыт спасения в «общую копилку» веры народа Божия в своего Бога-Спасителя.

Все пережитое — и скорби, и избавление — позволило псалмопевцу убедиться на своем опыте, что без Присутствия Бога, без Его покрова невозможно жить. Поэтому он не только благо-

Обратим внимание, что о ветре вставляется замечание «исполняющий слово Его». Может быть, псалмопевец не упускает даже здесь случая упомянуть об Исходе из Египта, когда ветер гнал воды, чтобы они расступились перед народом?

К этому типу можно отнести и известный Псалом 103.

Хвала Богу Израилеву.

«Пойте Господу песнь новую;
хвала Ему в собрании святых.
Да веселится Израиль о Создателе своем;
Сыны Сиона да радуются о Царе своем»

(Пс. 149, 1—2).

Израиль хвалит своего Бога за то, что Он открыл Себя, сделал Израиль Своим народом, дал закон. Неслучайно поэтому хвала Ему выражена как хвала имени Божия, ибо имя это и есть само откровение Бога:

«Хвалите, рабы Господни, хвалите имя Господне» (Пс.112,1; 134,1).

«Слава имени Господа должна наполнять небо и землю (см. 112, 2). Поэтому «рабы Господни» должны присоединить свой голос к этой хвале (см. 112, 1).

и во век от
восхода солнца

отныне

до запада

благословенно

да будет
прославляемо

Да будет имя
Господне

имя Господне

Если эти стихи писать так, как это соответствует искусному хиастическому построению в еврейском, то станет оптически ясно, как слава Божия простирается в дали времени и пространства. Как свод неба простирается над землей, объемлет жизненное пространство всей твари, так стоит над всем миром и народами имя JHWH, которое неустанно благословляют Его рабы»¹¹³.

Хвала Закону. Кратко отметим, что особое место в хвале Богу занимает хвала Его Закону. С этого фактически начинается Псалтирь:

«Блажен муж... Но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!» (Пс. 1, 1—2).

Псалом 18 удивительно просто, даже подчеркнуто просто, без всякой логической связи, сначала говорит о хвале Богу от лица всего творения («Небеса проповедуют славу Божию...»), а затем неожиданно говорит о Законе:

«Закон Господа совершен, укрепляет душу» (Пс. 18, 8).

Апофеозом хвалы Закону является Пс. 118 (17-я кафизма):

«Как сладки гортани моей слова Твои! лучше меда устам моим» (Пс. 118, 103; ср. Пс. 18, 11).

§ 94. Царские псалмы

Особое место в Псалтири занимают так называемые царские псалмы. Это псалмы, воспевающие царя в Иерусалиме как помазанника Божия и как наследника Давида и всех тех обетований, которые Господь дал рабу Своему Давиду. Таким образом, царские псалмы составляют неотъемлемую часть Священной истории, т.е. истории народа Божия, и Священного Предания в том его столичном, Иерусалимском варианте, на языке которого, например, воспитывался и проповедовал столичный же пророк Исаяя — пророк Иерусалима, града Божия, горы Сион, где живет Господь. Иначе говоря, царские псалмы — это псалмы в честь царя, через которого Господь осуществляет Свое правление, царствование в Своем народе. Как мы уже отмечали выше и увидим еще на примере псалмов, идеал, изображаемый этим Преданием, далеко не всегда соответствовал действительности.

Смежные темы. Конечно, царские псалмы тесно связаны и с другими Иерусалимскими темами: сам Иерусалим, гора Сион (Пс. 101, 22) и т. п. Пс. 14 посвящен Сиону — горе, на которой пребывает Господь, — как символу правды:

¹¹³ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по библейскому богословию в СПбДА.

«Господи! кто может пребывать в жилище Твоем?
Кто может обитать на святой горе Твоей?»

(Пс. 14, 1).

Мессиа́нский смысл. Именно царские псалмы наиболее насыщены мессиа́нским смыслом, то есть пророчествами о мессиа́нском, спасительном служении Иисуса из Назарета, Который и есть Христос, Мессия, подлинный Царь Своего народа. Здесь же, в рамках курса Ветхого Завета, мы должны начать с буквального, ветхозаветного смысла этих псалмов. Каким изображают псалмы царя народа Божия?

Описание царского служения в псалмах. Прежде всего, еще раз напомним себе, что псалмы — это *религиозные* тексты по содержанию и *храмовые* по форме. То есть речь идет не просто о политике, а о делах царя перед лицом Бога, делах, которые должны быть реализацией, исполнением воли Бога. Это всегда молитва о царе.

Если начать с простого, то перед нами земной царь, который имеет главную заботу о безопасности и даже расширении границ своего царства и о его процветании.

Как в древности царь Давид, цари в псалмах заботятся о расширении политических владений народа:

«Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе
и пределы земли во владение Тебе;
Ты поразишь их жезлом железным;
сокрушишь их, как сосуд горшечника»

(Пс. 2, 8—9).

Побеждая в битвах, царь может высказаться так:

«Ты... поставил меня главою иноплеменников;
Народ, которого я не знал, служит мне»

(Пс. 17, 44).

Община молится в поддержку царя:

«И поклонятся ему все цари;
Все народы будут служить ему»

(Пс. 71, 11; ср. стт. 8—10).

В одном псалме даже говорится о Боге, что Он готовит царя к битве:

«Благословен Господь, твердыня моя, научающий руки мои битве и персты мои брани» (Пс. 143, 1).

Однако наряду с этими воинственными нотами в псалмах слышится и тревога — народу и его царю угрожает внешняя опасность (интервенция). Здесь речь идет о царе — представителе своего народа перед лицом опасности разрушения.

В этом тревожном аспекте царские псалмы тесно соприкасаются с псалмами-плачами, так что их порой трудно отличить и можно прочесть и как плач отдельного человека и как страх перед вторжением врагов:

«Господи!.. прости с высоты руку Твою,
Избавь меня и спаси меня от вод многих,
от руки сынов иноплеменных,
Которых уста говорят суетное
и которых десница — десница лжи.
Боже! новую песнь воспою Тебе,
На десятиструнной псалтири воспою Тебе,
Дарующему спасение царям
И избавляющему Давида,
раба Твоего, от лютого меча»

(Пс. 143, 7—10).

Справедливое и мудрое правление царя.

«И поклонятся ему
(т. е. царю Израильскому) все цари;
все народы будут служить ему;
ибо он избавит нищего,
вопиющего и угнетенного,
у которого нет помощника.
Будет милосерд к нищему и убогому,
и души убогих спасет;
от коварства и насилия
избавит души их,
и драгоценна будет кровь
их пред очами его»

(Пс. 71, 11—14).

О том, чтобы царь был справедлив, молится община:

Боже! даруй царю Твой суд и
сыну царя Твою правду,
да судит праведно людей Твоих
и нищих Твоих на суде;
да принесут горы мир
людям и холмы правду;
да судит нищих народа,
да спасет сынов убогого и
смирит притеснителя»

(Пс. 71, 1—4).

Об отношениях царя с Богом говорится как об отношениях Отца с сыном. Все это — наследие той священной столичной традиции, которая была выражена в момент начала династии Давида устами пророка Нафана:

«Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Цар. 7, 14).

Как и в Второзаконнической истории, в царских псалмах культивируются эти близкие отношения между царем и Богом в терминах «отец-сын». Очень созвучны и другие строки:

«Клялся Господь Давиду в истине,
и не отречется ее:
“от плода чрева твоего
посажу на престоле твоем.
Если сыновья твои будут
сохранять завет Мой
и откровения Мои,
которым Я научу их,
то и их сыновья во веки будут
сидеть на престоле твоем”»

(Пс. 131, 11—12; ср. 3 Цар. 3, 14).

Это «если» — типичное для Второзакония и Второзаконнической истории, где священный писатель знает удручающую действительность, причиной которой и является нарушение этих «если». Особенно в этом отношении показателен Псалом 88.

Псалом 2. Интересно, как все перечисленные различные стороны царского служения кратко, но отчетливо выражены в Пс. 2. Это типичный царский псалом, псалом воцарения, т.е. посвященный восшествию царя на царский трон. Воцарение было не только политической церемонией. Это была религиозная акция, кото-

рая соответственно была обставлена и в храмовом, богослужебном отношении. Неотъемлемой частью ее был, вероятно, и этот псалом, молитва о царе, которая возносилась во время торжественной церемонии. Придворный псалмопевец произносил, «напоминал» слова, с которыми Бог Израилев обращается к царю:

«Я помазал Царя Моего над Сионом,
святою горою Моею;
Возвещу определение: Господь сказал Мне:
Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя»

(Пс. 2, 6—7).

Далее идут триумфальные ноты, в выше отмеченном духе:

«Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе
И пределы земли во владение Тебе;
Ты поразишь их жезлом железным;
сокрушишь их, как сосуд горшечника.
Итак вразумитесь, цари; научитесь, судьи земли!»

(Пс. 2, 8—10)

Но начинается псалом с тревожных предчувствий:

«Зачем мнутся народы,
и племена замышляют тщетное?
Восстают цари земли,
и князья совещаются вместе
против Господа и против
Помазанника Его»

(Пс. 2, 1—2).

Православный литургический комментарий. Важно, что все эти, кажется, различные аспекты, взятые из одного и того же псалма, нашли свое мессианское исполнение в Иисусе Христе. Здесь явно слышны мотивы и Рождества Христова (ст. 7 — прокимен в праздник Рождества Христова на Утрени), и Великой Пятницы (ст. 2 — это 1-й антифон Утрени Великой Пятницы и прокимен на Вечерне в Великую Пятницу).

Псалом 44. Это свадебный псалом — псалом по случаю свадьбы царя с царицей.

Первая часть посвящена красоте, силе и богатству царя (стт. 2—9). Вторая — красоте царицы (стт. 10—18).

«Еврейская и христианская традиции интерпретируют этот псалом как свадебную песнь царя Мессии, вступающего в брак с Израилем, прообразом Церкви (ср. Ос. 2, 18; Ис. 54, 4. 5; Песн. 3, 11 и т. д.; Мф. 9, 15; Ин. 3, 29)»¹¹⁴.

Вторую часть псалма православное богослужение осмысливает как пророчество о Божией Матери. Последний стих является прокимном в богородичные праздники на Утрени:

«Помяну имя Твое во всяком роде и роде».

§ 95. Псалмы воцарения Бога

Есть еще псалмы, которые тоже говорят о царской власти, но имеют в виду не земного царя Израильского, а Самого Бога-Творца, заключившего завет с Израилем, Бога, единственного царя Израиля.

Эти псалмы исходят из понятного общего убеждения, что Бог-Творец является правителем мира. В ветхозаветном культе эта истина переживалась и непрестанно актуализировалась через определенные гимны (псалмы) и ритуалы. Псалмы о Боге-Царе представляют Бога, Который эффективно управляет всеми творениями:

«Ибо Господь есть Бог великий и Царь великий над всеми богами» (Пс. 94, 3).

«Да постыдятся все служащие истуканам,
хвалящиеся идолами.
Поклонитесь пред Ним, все боги...
Ибо Ты, Господи, высок над всею землею,
превознесен над всеми богами»

(Пс. 96, 7. 9).

В результате перед Богом тускнеет все земное правление.

«Господь царствует;
Он облечен величием,
облечен Господь могуществом [и] препоясан:
потому вселенная тверда,
не подвигнется.

¹¹⁴ Ключ к пониманию Св. Писания, Брюссель, 1982, С. 122.

Престол Твой утвержден искони:
Ты — от века»

(Пс. 92, 1—2).

Слова этого псалма являются великим прокимном на вечерне каждой воскресной всенощной («Господь воцарися, в лепоту облечеса»).

Это отражается на земной политике и на народе Израиля:

«Ибо Господь Всевышний страшен,
— великий Царь над всею землею;
покорил нам народы
и племена под ноги наши»

(Пс. 46, 3—4).

Воспевать Бога как царя — значит, воспевать Его как небесного правителя мира.

Отметим один важный момент: для Ветхого Завета вера в то, что Бог является Творцом и подлинным правителем, Царем мира, является не отвлеченной истиной, а той истиной, которая должна быть всегда актуальна, и к которой человек должен всегда быть в определенном активном отношении. Поэтому в псалмах иногда говорится о восшествии Бога на престол, Его воцарении, которое не только имело место когда-то в прошлом, но постоянно переживается в настоящем и, что, наверное, особенно важно, имеет эсхатологическую перспективу.

«Да придет Царствие Твое...» — учит нас молиться Христос, имея в виду эту эсхатологическую перспективу.

Престол Бога — вечен (Пс. 92, 2), Бог всегда был царем. Но и: Бог становится царем, в настоящем, через наше поклонение:

«Восшел Бог при восклицаниях,
Господь при звуке трубном.
Пойте Богу нашему, пойте;
пойте Царю нашему, пойте,
ибо Бог — Царь всей земли;
пойте все разумно.
Бог воцарился над народами,
Бог воссел на святом престоле Своем»

(Пс. 46, 6—9).

Власть Бога постоянно обновляется. Община участвует в этом обновлении своим поклонением. Исходя из этого мы можем говорить об эсхатологическом характере царствования Бога. Бог собирается царствовать; Божие царство еще не наступило:

«Да рукоплещут реки,
да ликуют вместе горы
пред лицом Господа,
ибо Он идет судить землю.
Он будет судить вселенную
праведно и народы — верно»

(Пс. 97, 8—9; ср. 96, 13, цит. выше).

Божие царство справедливости находится в постоянном процессе становления. Это правление, которое уже наступило, которое должно обновляться ежедневно через действия богопочтения перед лицом зла и которое укоренено в изначальном царствовании Бога.

§ 96. Псалмы восхождения

Это псалмы, которые пели паломники по пути шествия в Иерусалим на главные праздники или которые исполнялись на ступенях храма по мере восхождения. Паломничество не просто путешествие (к святым местам). Религиозной акцией является не только нахождение у самой святыни или на празднике, а и само путешествие — религиозная процессия. Поэтому соответствующие псалмы о том, чему посвящен праздник.

Пс. 113 — пасхальный по своей теме, так как восхождение совершалось в Иерусалим на праздник Пасхи.

Прот. Александр Сорокин
ЛЕКЦИИ ПО СВЯЩЕННОМУ ПИСАНИЮ
ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Корректор *А.С.Сурикова*
Подготовка оригинал-макета *М.В.Домасёв*

Лицензия на издательскую деятельность
ИД №02553 от 03.08.2000

Подписано в печать 22.06.2001
Формат 84×108 ¹/₃₂. Гарнитура «Литературная»
Печать офсетная. Бумага офсетная
Усл. печ. л. 19,01. Уч. из. л. 16,63
Тираж 1000 экз. Заказ

Санкт-Петербургский Институт богословия и философии
193167, Санкт-Петербург, наб. Обводного кан., д.7
e-mail: ibif@spb.cityline.ru, <http://www.ibif.nm.ru>

**Отпечатано с готовых диапозитивов в ГИПП «Искусство России»
198099, Санкт-Петербург, ул. Промышленная, д.38, корп. 2.**



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ

*193167, СПб, наб. Обводного канала, 7.
тел. 274-26-41, тел./факс 351-15-31.
e-mail: ibif@spb.cityline.ru, <http://www.ibif.nm.ru>
транспорт: метро «Площадь Александра Невского»*

Институт основан в 1992 году и имеет государственную лицензию Министерства общего и профессионального образования РФ на право ведения образовательной деятельности в сфере образования № 16-609 от 15.12.98 г. Институт входит в систему образования Московского патриархата. ВУЗ готовит студентов по специальности «Теология» — 520200 с присвоением квалификации «Преподаватель богословия и философии».

Профессиональная перспектива выпускников: преподавательская деятельность в ВУЗах и гуманитарных школах, работа в средствах массовой информации, исследовательская и переводческая деятельность.

Полный курс обучения в институте предполагает освоение четырех циклов дисциплин: богословского, философского, языкового и общегуманитарного. Форма обучения — дневная и очно-заочная. Срок обучения — 4 года (4,5 года на очно-заочном отделении). По окончании выпускникам выдаются дипломы о высшем образовании по специальности «Теология».

Для зачисления на I курс необходимо сдать три вступительных экзамена:

- 1. Отечественная и мировая история** (до 1920 года), для очно-заочного — **отечественная история**.
- 2. Сочинение.**
- 3. Иностранный язык** (устно), для очно-заочного — **собеседование**.

Вступительные экзамены проводятся в два потока: с 7 июля и с 23 августа. С 23 ноября по 25 мая для абитуриентов работают подготовительные курсы (преподается история и иностранные языки, проводятся консультации для написания реферата). Успешно сдавшие выпускные экзамены по истории и языку и защитившие реферат зачисляются на I курс.

При Институте богословия и философии организованы три гуманитарных класса (9, 10, 11) средней школы.

Общежития Институт не имеет. Обучение платное.